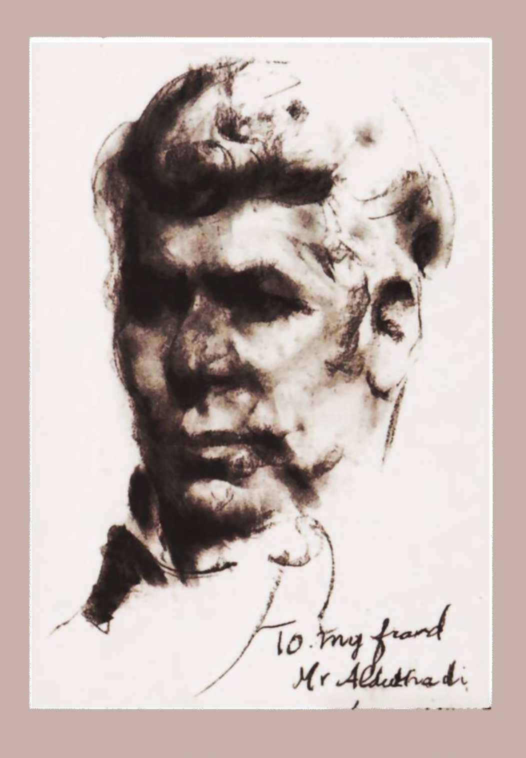
13

الأعمال الكاملة

هادي العلوي



نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي



نظرية الحركة الجوهرية

عند الشيرازي

الأعمال الكاملة

هادي العلوي

اسم المؤلف : هادي العلوي
عنوان الكتاب : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي
الناشر : المدى
الطبعة الأولى : ١٩٨٣
الطبعة الثانية : ٢٠٠٧

Author :Hadi Al-Alawy
Title: Theory of Substantial Movement with AL-Sherazi
Al- Mada P.C.
First Edition: 1983
Second Edition : 2007

دار المدى للثقافة والنشر

سورية - دمشق ص. ب.: ٨٢٧٢ او٧٣٦٦ -تلفون: ٢٣٢٢٢٧٥ -٢٣٢٢٢٧٦-فاكس: ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. - Damascus - Syria
P.O.Box . : 8272 or 7366 .-Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289
www.almadahouse.com E-mail:al-madahouse@net.sy

لبنان - بيروت-الحمراء-شارع ليون -بناية منصور-الطابق الأول - تلفاكس: ٧٥٢٦١٦-٧٥٢٦١٧
E-mail:al-madahouse@idm.net.lb

العراق - بغداد- أبو نواس- محلة ١٠٢- زقاق ١٣-بناء ١٤١
مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون
تلفون: ٧١٧٠٢٩٥-٧١٧٠٥١٢ فاكس: ٧١٧٥٩٤٢
almadapaper.com
almada112@yahoo.com almada119@hotmail.com

هادي العلوي

الأعمال الكاملة (١٣)

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي



تصدير

يتناول هذا الكتاب بالبحث أحد المنجزات المهمة للفلسفة الإسلامية في عصورها المتأخرة. وقد قسمت الدراسة إلى أربعة فصول فاستهلت بعرض موجز لمفهومي الحركة والجوهر في الفلسفة القديمة: الإغريقية ـ الإسلامية لإحاطة القارئ علما بمدار البحث. تلا ذلك فصل مكرس للتعريف بالشيرازي وفلسفته. وخصص الفصل الثالث لدراسة نظرية الحركة الجوهرية، واختتم الكتاب بفصل نقدي استقصيت فيه مواطن الإصابة والخلل في النظرية، في ضوء مفاهيمنا العلمية والفلسفية المعاصرة. وقد اعتمدت في دراسة نظرية الشيرازي هذه على مؤلفاته الرئيسة كالأسفار الأربعة وشواهد الربوبية ومجموعة رسائله الفلسفية. وهي موزعة على هذه المؤلفات بأسلوب لا يخلو من غموض وإبهام حتى قيل أن أسرار هذه النظرية، وفلسفة الشيرازي بوجه عام، لا يوصل إلى فهمها. وفي هذا الادعاء بعض الغلو، فأسلوب الشيرازي لا يختلف عن أساليب من سبقه من فلاسفة الإسلام إلا في القضايا التي يتهيب من مواجهتها فيفرغ إلى المناورة على سبيل التقية. ومن حسن الحظ أن تصل إلينا أهم مؤلفاته مذيلة بشروح ضافية كتبها فريق من المحققين في أحقاب مختلفة، ولعل أفضل هؤلاء هو الملا هادي السبزواري (١٢٨٩هـ)

شارح كتابي الأسفار وشواهد الربوبية. ويمتاز هذا المحقق الكبير بعقلية فلسفية ممتازة، وقد أفدت من شروحه في تذليل الكثير من الصعوبات. ولست مع ذلك بقادر على الوعد بأني سوف أستوفي نظرية الحركة الجوهرية بأكملها، واصلاً ما توعر منها بما استيسر، فربما تجاوزت عن بعض التفاصيل سهواً أو تقصيراً، وإني لأرجو أن أجد من جهود الباحثين ـ حيثما وجدوا ـ ما يرمم الخلل ويرفو مواضع النقص، من أجل أن يتبوأ فيلسوف شيراز وأعماله مكانتهما اللائقة في تاريخ الفلسفة.

الفصل الأول

الحركة والجوهر في الفلسفة القديمة

١. الحركة:

واجه الإنسان حين بدأ يحاول تفسير العالم، بطريقة علمية، مسألتين أساسيتين:

أ ـ مادة الوجود.

ب ـ كيفية النشأة.

والبحث في الثانية متفرع على البحث في الأولى، إذ لا يمكن تصور صدور الشيء عن مادته بغير تصور الطريقة التي صدر بها. وهكذا كانت أولى النظريات التي صاغها الفلاسفة عن أصل العالم هي في الوقت نفسه نظريات في مفهوم الحركة.

كان طاليس، أول فلاسفة الإغريق المولود عام ٦٢٥ ق.م، يرى ـ استناداً إلى فكرة سومرية قديمة ـ أن العالم يرجع إلى مادة وحيدة هي الماء. فالماء هو أصل الأشياء كلها، أما القوة التي تشكل الأشياء وتحركها فهي الآلهة. ولكن طاليس بدلاً من أن يضع الآلهة في السماء وضعها في داخل الأشياء. إنه يقول (كل شيء مملوء بالآلهة). ويستنتج مؤرخو الفلسفة من هذا النص أن طاليس كان يرى أن الماء مادة حية ولها روح وأن للأشياء

نفساً حية هي سبب (حركتها). وبعد طاليس قال الفيلسوف التاوي الصيني ليه تز - قبل القرن الخامس ق.م - إن الماء هو المادة الخام التمهيدية لكل الأشياء وهو المستوى الأساسي لكل الأشياء والعامل المشترك لكل حياة وهو الوسط الذي يأخذ مكانه فيه كل مفقود وحاصل. وجاء تلميذ طاليس - أو صاحبه - انكسماندريس بمبدأ (الانفصال والانضمام) لتفسير صدور العالم عن اللامتناهي وهو العماء أو (الأبيرون Apeuron) وقد لاحظ انكسيماندريس أن هناك أشياء لا يدخل الماء في مادتها واعترض من هنا على مذهب طاليس. ولكي يفسر ظهور الأنواع المتباينة والمتضادة من الموجودات قال إنها يجب أن ترجع إلى مصدر لا يشبه واحداً منها وهذا هو الأبيرون وهو جوهر غير متعين ولا يتمتع بأية خصائص أو صفات. والموجودات تنشأ من الأبيرون وتعود إليه بمقتضى (الانفصال والانضمام) وهي سيرورة أبدية. على أن أبدية الانفصال والانضمام تتحول عند انكسيمانس إلى أبدية (تخلخل وتكاثف). وانكسيمانس هو ثالث الفلاسفة. وكان يرى أن الهواء أصل الأشياء وأنها تكونت بنتيجة تخلخله وتكاثفه. وهاتان العمليتان تحصلان على درجات ينشأ عن كل منها نوع من الموجودات: فالنار مثلاً تنشأ عن التخلخل، أما التكاثف فيؤدي إلى السحاب ثم إلى الماء وفي مرحلة تالية تتكون الأرض والصخور... الخ وقد جمع مؤرخ مسلم بين مذهبي طاليس وانكسيمانس فنسب إلى الأول قوله أن الأرض تكونت نتيجة تكاثف الماء، والنار والهواء من التطيف - ولعله يعني التخلخل[1] ويلاحظ الباحثون أن كلا من الانفصال والانضمام عند انكسيماندريس والتكاثف والتخلخل عند انكسيمانس من مفهومات الحركة وإن لم يصرحا بها.

كانت تصورات طاليس وصاحبيه حول أصل الوجود ونشأته قد ظهرت وذاعت في غضون النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد، وهي تستبطن اعترافاً ساذجاً بالحركة كمبدأ للخلق أو كلازمة أبدية للعالم. على أن هذا المبدأ جوبه بلطمة موجعة من فيلسوف كبير ظهر بعد الفلاسفة الثلاثة. فقد أنكر مؤسس المدرسة الإيلية برمنيدس المولود عام (٥١٥ ق.م) عملية النشأة برمتها، وأبطل فكرة الزمن مؤكداً أن الوجود حقيقة صماء وأنه في حاضر لا يزول، وعلى ذلك فليس له ماض ولا مستقبل وليس هناك كون ولا فساد. والعالم عند هذا الفيلسوف ليس محدثاً ولا فانياً وهو في وحدة مع ذاته متصل ليست له أجزاء، كما أنكر برمنيدس وجود الخلاء في العالم وخلص من هذه الأقوال إلى القول بأن العالم غير متحرك.. ودفاعاً عن فكرة برمنيدس حول سكون العالم أقام تلميذه زينون الإيلي حججه الأربع المشهورة في نفي الحركة. وقد شغلت هذه الحجج الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة في العصور التالية وانقسموا حولها بين الاعتراف بجديتها وخطرها وبين اعتبارها مغالطات لا قيمة لها. ولاحظ مؤرخون معاصرون أن زينون أدرك الطبيعة المتناقضة للحركة بشكل جيد ولكنه عجز عن استشراف وحدتها (وحدة مراحلها المتناقضة) فاندفع إلى القول باستحالتها[٢]. وفي اعتقادي أن هذا أدق تقييم تحظى به حجج زينون.

على أن هجوم المدرسة الإيلية على الحركة لم يوقف مسيرتها. ففي نفس الحقبة كان هيراقليطس يعلن أن الأشياء في سيلان دائم وأن التنازع هو أساس الوجود. أما مصدر هذه الحركة الأبدية فهو النار، التي هي المادة الأولى لكل الموجودات. ولأن النار تملك أكبر قدرة على التغير

والحركة فإنها يجب أن تكون رمزاً للحركة الدائمة. ويرى هيراقليطس أن هناك تبادلاً بين الأشياء والنار يتمثل في تحول كل منهما إلى الآخر، فالنار تتحول إلى ماء ثم إلى تراب والتراب يذوب فيغدو ماء ويتبخر الماء فيكون ناراً وهكذا: بالاشتعال والانطفاء، والاحتراق والتجمد تكون الصيرورة وتتحول الأشياء. وطبقاً لهذا المذهب فالتحول يكمن في قلب الوجود وهو علة استمراره ولو كفت الأشياء عن الصراع لانتهت إلى العدم. وقد فهم هيراقليطس الحركة على أنها صراع بين الأضداد كما أن الصراع هو الذي يحدد هوية المتضادات ويسبب التحول المستمر في خواصها حيث ينتقل إلى ضده، كالبارد يصير حاراً والحار بارداً. وهذا التحول يجعل خواص الأشياء متصلة ومترابطة.

بعد هيراقليطس استحدث أنبادوقليس (النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد) نظرية الجذور أو العناصر الأربعة وهي: الماء والهواء والنار والتراب. عرفت هذه النظرية فيما بعد باسم (الاسطقسات)، وقد ظهرت لدى الصينيين الذين أضافوا عنصراً خامساً هو الخشب. ومن التقاء هذه العناصر وتداخلها يتألف الشيء كما أنه يتلاشى بتفرقها. والتداخل والتفرق هما شكل حركة الاسطقس، التي تقف وراء التباين الجوهري للموجودات. أما العلة التي تفرق وتجمع العناصر فتنشطر إلى قوتين هما المحبة والغلبة (أو الكراهية). الأولى هي علة الائتلاف والثانية علة التفرق. ويقول مؤرخو الفلسفة المعاصرون إن أنبادوقليس جعل هاتين القوتين مغايرتين لذات العناصر في حين يفهم مما جاء في مصدر عربي قديم أنه جعلها في ذات العنصر[٣]. وربما جاز النظر إلى تقييد الحركة بمبدأ مغاير على أنها خطوة جديدة في تاريخ الفلسفة،

ولكن علاقة هذه الخطوة الجديدة بالتأسيس الميتافيزيقي للنظريات الحركية ألصق منها بفلسفة الطبيعة وهي بهذا الاعتبار لا تعني مساهمة إيجابية في فهم نحيزة الحركة. على أن أنبادوقليس بإثارته مسألة التعدد في العناصر الأولية قد فتح الباب للمذهب الذري الذي أنشأه لوقيبوس وتلميذه - أو صاحبه - ديموقريطس. يرتكز المذهب الذري على القول بتعدد الأجسام البسيطة بعد أن جعلها غير متناهية. أما خصائص هذه الأجسام فربما كانت مستمدة من تلك الأوصاف التي خلعها برمنيدس على الكون، ولكن بدلاً من اعتبار العالم كلاً واحداً وثابتاً قال الذريون بانقسامه إلى (أكوان) صغيرة لا متناهية هي الذرات التي يتألف كل شيء منها من اجتماعها ويفنى بانفصالها. والذرة مثل الكون البرمنيدي، صماء ممتلئة وغير قابلة للانقسام ولا يتخللها فراغ. وهي تتحرك في الخلاء بتأثير قانونين. هما: الحركة الأزلية وقانون الشبيه يجذب الشبيه. وثمة من يرجح أن مؤسسي المدرسة الذرية كانا ينسبان حركة الذرات إلى الضرورة كما اعتبر لوقيبوس أول من فكر بالعلاقة السببية بين الأشياء[٤].

لم تحظ النظرية الذرية، على الرغم من وجاهة آرائها، إلا بالقليل من الأنصار طوال الحقب اليونانية، ومن أشهر هؤلاء أبيقوروس (٢٧٠ ق.م) الذي يرجع إليه الفضل في بعثها وتطويرها. وأهم ما جاء به هذا الفيلسوف الكبير فكرة الانحراف. كانت الذرات عند ديموقريطس تتحرك عمودياً، تسقط من الأعلى إلى الأسفل، فأعطاها أبيقور قدرة الانحراف عن مسقطها ليضع سبباً معقولاً لتصادمها وتشكيل المجموعات المختلفة. والانحراف يحصل بأشكال لا يمكن التنبؤ بها لأن حركة الذرات

غير منتظمة وغير محدودة بجهة من الجهات. ولكن الشكل الذي يأخذه الانحراف إذا كان خاضعاً للمصادفة فإن الانحراف في نفسه مبدأ حتمي ولابد منه لتفسير التصادم بين الذرات. وبهذا يتوصل أبيقور ـ ربما لأول مرة ـ إلى ملاحظة التداخل بين الصدفة والضرورة في الوجود.

من بين الفلاسفة الذين قالوا بالتعدد انكساغوراس، وقد عاش ما بين عامي (٥٠٠ و٤٣٢ ق.م) وكان يرى أن الموجودات مركبة من أجزاء، سماها (البذور)، تتميز عن ذرات لوقيبوس وعناصر أنبادوقليس بأنها تتمتع بنفس الكيفيات التي في المركب ولذلك أطلق على البذور اسم (المتجانسات Homoemories) وقد عرفت النظرية فيما بعد بهذا الاسم. وتبعاً لهذا التجديد فإن انقسام الجسم إلى جذور أو أجزاء لا يعني إمكان تجزئته إلى أجزاء متمايزة ذات خصائص نوعية مختلفة عن خصائص المركب. ومع أن انكساغوراس قال بإمكان القسمة غير المتناهية فإن الأجزاء لا تفقد خصائصها مهما بالغنا في تقسيمها أي: إن الكل هو مزيج لا ينحل. أما حركة الأجسام أو بذورها فمستمدة من الخارج، لأن الجسم عند انكساغوراس لا يتحرك من تلقاء نفسه فلابد له من محرك وهذا هو العقل (Nous). والعقل جوهر بسيط مفارق ـ غير مادي ـ وهو متحرك بذاته مغاير للأجسام لا يشبهها ولا يختلط بها. والعقل مهيمن على الموجودات صغيرها وكبيرها ومستقل عنها في الوقت نفسه، وقد أخرجها من حالة العماء والاختلاط وجعلها على ما هي عليه فهو مبدأ حركتها وخالق نظامها. وتنطوي فكرة العقل على بذور الميتافيزيقيا، وقد تلقفها سقراط وأقام عليها تصوره للعالم. ويسمى سقراط أحياناً مؤسس الفلسفة. والأصوب أن يقال مؤسس

الميتافيزيقيا فليس من العدل أن يستأثر بهذا اللقب من يسبقه أمثال لاو تز ومنشيوس وديموقريطس وهيراقليطس...

ومع سقراط وتلميذيه العظيمين أفلاطون وأرسطو قطعت الميتافيزيقيا شوطاً بعيداً نحو التكامل والنضج. ودشنت الفلسفة عهداً جديداً من حياتها اتسمت فيه بالكثير من الغموض والبلبلة. على أن جهابذة الميتافيزيقيا لم يبتعدوا نهائياً عن معلميهم رواد الفلسفة الطبيعية.. فقد ترك للطبيعة مكان فسيح في مباحثهم ولكن بعد ربطها بخيط المثالية التي اصطبغت بها فلسفاتهم. وفيما يتعلق بالحركة، أعاد أفلاطون صياغة مذهب انكساغوراس وذهب إلى مدى أبعد. وقد سلب أفلاطون من العالم الطبيعي قدرته على التحرك الذاتي فأرجع حركته إلى (النفس الكلية) وهي متحركة بذاتها وتتولى تحريك العالم بحركتين: حركة تصدر عن تماسها بالمتشابه ويشمل فلك الكواكب الثابتة، وحركة تصدر عن تماسها باللامتشابه ويشمل فلك الكواكب المتحركة. على أن أفلاطون جاءنا بحقيقة مهمة وأساسية في تحديده لمفهوم الحركة بإعلانه: أن التغير يكون من ضد إلى ضد. وقد أدخل أرسطو هذا المفهوم في مباحثه عن الحركة ولكنه لم يجعله حداً لها. فهي عنده يجب أن تكون من ضد إلى ضد، وهذا شرط أولي، أما تعريفها فيورده على أحد وجهين:

الحركة هي كمال ما بالقوة بما هو كذلك.

أو:

هي كمال التحرك بما هو متحرك.

والكمال على درجتين: أول وثان. الثاني هو الوصول إلى الفعل وهو

التمام والحصول. أما الأول فهو توجه الشيء المتحرك إلى المكان الثاني الذي سيكون فيه بالفعل. والمقصود بالكمال في تعريف أرسطو هو الكمال الأول. ولذلك قال المشاؤون أن الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. وتوضيحه أن الجسم إذا كان له إمكان الحصول في مكان قيل أن له إمكانين: إمكان الحصول فيه وإمكان التوجه إليه. وإمكان التوجه يجب أن يكون متقدماً على إمكان الحصول فهو بهذا الاعتبار كمال أول للجسم المتحرك. ويرى الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف أن اشتراط الأولية لأن الحركة تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة لكي تقع وإلا، أي إذا كانت فعلاً كلها، انقطعت وتوقفت.

وقد توسع أرسطو في دراسة الحركة فشغلت من كتاب الطبيعة أكثر من نصفه. وتتداخل في آرائه حول علة الحركة منازع الفكر الطبيعي والميتافيزيقي، فالحركة في الأشياء المادية جزء من طبيعتها أي أن الشيء يملك في ذاته السبب الكافي لحركته. والاتحاد بين الهيولى والصورة علته افتقار الهيولى إلى الصورة وهي علة ذاتية غير مفارقة. أما حركة العالم ككل فهي من فعل المحرك الأول وهو الله. وتقع الحركة عند أرسطو في ثلاث مقولات هي الكيف والكم والأين(٥).

عرفوا الكيف بأنه عرض لازم للشيء لا يقتضي قسمة. (لازم للشيء: لا ينفك عنه) ويدخل تحت مقولة الكيف اللون والشكل والرائحة والطعم والسخونة والبرودة وغيرها من الكيفيات. والحركة في الكيف تسمى الاستحالة. ومثالها تحول الأبيض إلى الأسود وخلافه. أما الحركة في الكم فتشمل النمو والنقص ومنه الذبول، أي إنها تقع فيما له مقدار. ومقتضى الحركة في الكم تبدل عظم الشيء، أي مقداره، وهو

موضوعها. وأما الحركة في الأين فهي النقلة في المكان. يضاف إلى الحركات الثلاث الحركة الوضعية ومثالهما دوران الشيء حول نفسه حيث تتبدل نسبة أجزائه إلى بعضها من غير أن يتبدل موضعه. ومنها أيضاً حركات الجسم الحيواني في حال مكوثه كالقيام والقعود والاضطجاع، وحركات أعضائه.

أحرزت فلسفة أرسطو نفوذاً ساحقاً على حساب المدارس الفلسفية الأخرى استمر في الحقب الإسلامية كلها وامتد إلى أوروبا فاتصل بعصر النهضة.

ولكن ذلك لم يمنع من ظهور فلسفات أخرى كان من أبرزها الأبيقورية والرواقية. وقد مر بنا ذكر أبيقور. أما الرواقية فهي - في جانبها الطبيعي - فلسفة حسية تنظر إلى الموجودات على أنها مادة ولا تعترف بموجود غير مادي فالعالم عندها كله أجسام من البشر حتى الآلهة، وكذلك الكيفيات كالألوان والأصوات والطعوم. والعالم كما هو مادي فهو في حركة مستمرة. ومصدر حركته ليس شيئاً في خارجه وإنما هو كامن في الأجسام نفسها. فالمادة عند الرواقيين مكونة من قوى، ديناميكية تدعى (النفوس) تتحرك حركة دورية بين المركز والمحيط وتأخذ حركتها شكل الامتداد والتقلص. بالأول تنتقل من المركز إلى المحيط وبالثاني تعود إلى المركز. أما مبدأ هذه الحركة وسر ديمومتها فهو التوتر، وهو سجية داخلية للنفوس تجعلها في حالة انقباض وتمدد مستديمين. والرواقية تقر بوجود المبدأ المحرك - الله - ولكنها لا تجعله مفارقاً وإنما تضعه في داخل المادة.

في العصور الإسلامية، بحثت موضوعات الحركة في مؤلفات

الفلاسفة من الكندي حتى ابن رشد، وفي مقالات المتكلمين. وقد تقبل الفلاسفة تعريف أرسطو للحركة وتابعوه على القول في المقولات العرضية الأربع. وهناك ميل عام إلى التفرقة بين الحركة والكون في المؤلفات الإسلامية، فقد عرفوا الحركة بأنها: الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج.

أم الكون فيطلق على ما يحدث دفعه. ولعلهم لجؤوا إلى هذا التفريق للاحتراز من إيقاع الحركة في الجوهر. ذلك أن الجوهر هو موضوع الكون والفساد وبتعاقب هاتين الحالتين عليه فإنه ينعدم ويتحول، كما يحدث للهواء حين يتحول إلى الماء حيث تنعدم الصورة الهوائية ليحل محلها الصورة المائية. والجوهر لا ينقص ولا يزيد ولا يضعف ولا يشتد فلا يصح عليه ما يصح على الأعراض من تغير تدريجي؛ وعلى ذلك فإذا حدث فإنما يحدث دفعة وإذا انعدم فإنما ينعدم دفعة.

وأثار المتكلمون - المعتزلة بوجه خاص - نقاشات واسعة حول معضلات الحركة. وكانت الأفكار هنا تسير في اتجاه مغاير، فعلى حساب أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة تركت المدرستان الذرية والرواقية آثاراً واضحة. وآراؤهم فيها ليست واحدة، فهناك من أنكر الحركة على الإطلاق ومن أقر بالحركة والسكون كما وجد من أنكر السكون وأعتبر الأجسام كلها في حركة دائمة. وصاحب هذا القول هو أبو إسحق النظّام (٢٣١هـ) والنظّام من أبرز فلاسفة علم الكلام وأقربهم إلى فهم الطبيعة فهماً مادياً. كان النظّام يقول إن الأجسام كلها متحركة، وإن الحركة على ضربين: حركة اعتماد وحركة نقلة. والاعتماد في اللغة هو القصد وفسر بأنه ميل في الجسم يدفع به ما يمنعه من

التحرك، وهذه الحركة تلزم الجسم في حالة الخلق. ويعني النظّام بذلك أن حصول الشيء، أو خلقه لا يكون مسبوقاً بسكون وإن ما يتوهمه البعض سكوناً هو هذه الحركة التي يسميها حركة اعتماد. وفي نص للأشعري يتساءل النظّام: لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين أي تحرك فيه وقتين أو مرتين. ويفهم من هذا أن السكون هو حصول الشيء في المكان أكثر من آن واحد. وهو التعريف الذي تداوله أكثر المتكلمين. وقد عرفت الحركة في المقابل، بأنها: كونان في مكانين في آنين. وتفضي آراء النظّام إلى الإقرار بالتداخل بين الحركة والسكون. وثمة نص مهم يورده التهانوي نظمت فيه العلاقة بين الحالتين ـ الحركة والسكون ـ على الوجه التالي:

في الآن الأول يقع الحصول ـ حيث تبدأ مرحلة ما يسمى بالسكون ـ ويستمر الحصول في الآن الثاني ولكنه يشرع في الآن نفسه (أي الآن الثاني) بالحركة. وتستتم الحركة في الآن الثالث. بهذا يكون الشيء في الآن الثاني ساكناً مع الأول متحركاً مع الثالث فهو ساكن ومتحرك. ونخلص من هنا إلى أن الحركة والسكون لا يتمايزان بالذات. والنظّام يؤكد ذلك ذاهباً إلى القول بأن الأجسام متحركة في الحقيقة ساكنة في اللغة فمرد الفرق بين الحركة والسكون عنده إلى الاصطلاح.

وقد يكون الباعث على تخصيص السكون بأكثر من آن واحد هو الحاجة إلى افتراض فترة أو انقطاع في الحركة يتمتع فيها الشيء بثبات نسبي. وكان أفلاطون قد تمسك بهذا الافتراض من أجل إمكان المعرفة فبين في "السفسطائي" أن الوجود ليس في حركة دائمة تمنع من معرفته على الإطلاق ولكنه ثبات وحركة متلازمان. وقد تقبلت المادية

الديالكتيكية في الوقت الحاضر هذا المبدأ كأساس للقول بوجود الخصائص النوعية للأشياء.

وقال النظّام ـ ومعه أصحاب هشام بن الحكم من الشيعة ـ بالطفرة. وهي تعني جواز أن يكون الجسم في مكان ثم يصير إلى مكان ثالث من غير أن يمر بالثاني. والقول بالطفرة هو نتيجة القول بالقسمة غير المتناهية. وقد نقل عن النظّام قوله خلافاً للذريين أن الجسم يتجزأ أبداً وإنه "لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء" وقد مر بنا أن زينون الإيلي استخدم فرضية القسمة غير المتناهية لإثبات استحالة الحركة. كان زينون يقول إن الشيء لكي يصل إلى النهاية يجب أن يصل إلى نصف المسافة وقبل أن يصل إلى النصف يجب أن يصل إلى نصف النصف.. هكذا إلى ما لا نهاية. وقد احتج معارضو النظام من أصحاب الجوهر الفرد ضد قوله بعدم تناهي الأجزاء فتساءلوا: كيف يمكن للشيء أن يقطع مسافة متناهية في أجزاء لا متناهية؟ ولحل هذا التناقض بين طبيعة الحركة والامتداد اللامتناهي جاء النظّام بالطفرة. وتثير هذه البدعة ملابسات علمية وفلسفية متعددة الجوانب ألممت ببعضها في دراسة مكرسة لها نشرتها مجلة الثقافة الجديدة العراقية عام ١٩٧٢ .

من آراء المتكلمين حول الحركة قول أبي علي الجُبّائي (٣٠٣هـ) إن الحركة الظاهرة تتولد عن الحركة الخفية وضرب مثلاً لذلك انقطاع الوتر بسبب حركات خفية في القوس. وكذلك الحائط إذا سقط فإنما يسقط بحركات خفية يتولد عنها سقوطه. وتفتح الحركة الخفية بابا من الحدس يغري بتجاوز سطح الظواهر إلى البحث في الحركة الداخلية للأشياء. كما وردت في مباحث المعتزلة إشارات إلى "التوازن" وذلك في قول كل

من الجبائي ومعْمَر (معاصر النظّام) إن الحركات إذا توازنت نتج منها السكون أما عدم توازنها فتنتج عنه حركة. والتوازن هو القانون الأول من ثالوث نيوتن في الميكانيكا. ويعني به نيوتن تكافؤ في القوى المتسلطة على جسم واحد تنتج عنه إحدى ثلاث حالات:

١ـ أن يظل الجسم في حالة سكون.

٢ـ أن يتحرك في خط مستقيم بسرعة ثابتة.

٣ـ أن يتحرك موضعياً ـ أي دائرياً ـ بمعدل ثابت.

وتعكس ملاحظات الجبائي وصاحبه إدراكاً أولياً للحالة الأولى وهي سكون الجسم في وسط التكافؤ.

٢ـ الجوهر:

يعرّف الجوهر في أوساط المشائين بتعريفين رئيسيين:

الموجود لا في موضوع.

القائم بذاته.

ومؤدى التعريفين، ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره. وبذلك يتميز عن العرض، الذي لا يوجد إلا في محل مثل الكيفيات كالسواد والبياض لا يتصور وجودها إلا حالة في جسم. وإذا كان الجوهر مستغنياً عن الغير فإن الغير مفتقر في وجوده إليه. ومن هنا قيل في تعريفه زيادة على ما سبق، إنه محل الأعراض أو المتضادات.

وعند المتكلمين، الجوهر حادث متميز بالذات، ومشار إليه بالذات إشارة حسية، والتحيز عندهم شرط الجوهر فلا جوهر إلا المتحيز. والجوهر بهذا التحديد قسمان: قابل للقسمة وهو الجسم أو لا يقبلها وهو الجوهر

الفرد. وهذا الحد الكلامي للجوهر يجمع بين حدِّه المشائي وحدِّه الذري. وقـولهم "بالذات" للاحـتـراس من تميـز العـرض أو الإشـارة إليـه أمـا تخصيصه بالإشارة الحسية فلتفريقه عن المجردات على تقدير وجودها. ومن هنا فالجوهر ظاهرة حسية أي مادية.

وللجوهر تقسيمات عدة. فهو ينقسم إلى:

١ـ بسيط وهو ما ليست له أجزاء كالعناصر الأربعة (الاسطقسات) وكالهيولى والصورة إذا تصورناهما منفردتين.

٢ـ مركب من جوهرين: هيولى وصورة، وهذا هو الجسم، وينقسم الجوهر إلى:

١ـ ما يكون في محل، وهو الصورة المادية.

٢ـ جوهر مادي كالهيولى والصورة.

وينقسم أيضاً إلى:

١ـ جوهر روحاني كالعقل والنفس.

٢ـ جوهر مادي كالهيولى والصورة.

ويدور حول التقسيم الثاني خلاف فهناك من يقول إن الصورة المادية من حيث طبيعتها مستغنية عن المحل ـ المادة. وإنما الحاجة إليها من أجل تشخصها ـ فهي في معناها الجوهري غير محتاجة إلى محل، ومن حيث وجودها الشخصي محتاجة إليه. ويجيب صدر الدين الشيرازي على هذا بأن الجوهر الصوري ـ أو الصورة المادية ـ وإن كانت بحسب طبيعتها مستغنية عن المادة فإن ماهيتها متحدة مع التشخيص في نحو من الوجود اتحاداً بالذات، فهي في تشخصها ـ أي في وجودها الشخصي وهو وجودها الفعلي في عالم التحقق ـ لا تكون مستقلة عن مادة تحل

بها فوجودها الشخصي هو لغيرها أي لمحلها. ولهذا يقول الشيرازي إن كون الجوهر موجوداً لنفسه مختص فقط بما لا محل له من الجواهر. أما ما عداه فوجوده لغيره.

ويتصف الجوهر بكونه غير قابل للضدية. ويختلف هذا المعنى عن قولهم إن الجوهر هو ما يقبل المتضادات. والمتضادات هي الصفات العرضية التي تتعاقب على الموضوع، والجوهر يقبلها ما لم تجتمع على موضوع واحد. أما القول بأن الجوهر لا ضد له فيحتمل المعاني التالية:

١ـ عدم قابليته للانقسام.

٢ـ إنه ثابت، إذ لا يقبل الزيادة والنقصان.

٣ـ وبالتالي فإنه غير قابل للتحول التدريجي، أي أنه غير متحرك.

ومع أخذ هذه الأوصاف بالاعتبار يمكن أن يقال إن الجوهر يمثل العنصر الثابت في قرار كل شيء على حد تعبير كارادي فو[٦]. على أن البحث عن العنصر الثابت ليس وقفاً على المسلمين كما قد يفهم من كلامه في دائرة المعارف الإسلامية، فقد عاناه من قبلهم فلاسفة الإغريق. إن جوهر أرسطو غير القابل للحركة والتغير يصدر عن تلك المعاناة، كما يتوخى نفس المعنى أصحاب نظرية المثل ابتداء من أفلاطون. وفي الفلسفة الغربية الحديثة وجد من استعمل فكرة الجوهر للغرض نفسه فعند اسبينوزا مثلاً عرف الجوهر بأنه ما يؤخذ من ذاته وبذاته ولا يحتاج في وجوده إلى الغير، وتطلق هذه الصفات على الله وهو موضوع غير متحرك أو متغير. وقد وحّد اسبينوزا بين الله والطبيعة، وجعل سائر الأشياء ضروباً أو مظاهر لهذا الجوهر الشامل واللابث. ومن المعتاد كذلك أن يوصف الجوهر عند المعاصرين بأنه (الثابت في الظروف

المتغيرة) مع الاختلاف في تعيين حد الثبات، مطلقاً أم نسبياً؟.. يرجح كارادي فو أيضاً أن الجوهر في الفلسفة القديمة هو فكرة منطقية غرضها معرفة النظام الذي يعتمد فيه بعض العناصر المكونة للموجودات على بعضها، ومعرفة أي من هذه الموجودات مفتقر إلى غيره(٧). إن الصفات المعطاة للجوهر في كتابات الأقدمين - ومنهم العرب - تؤيد هذا الترجيح. وينبغي مع ذلك أخذه بشيء من التحفظ ذلك لأن بعض ما أدرجوه تحت مقولة الجوهر يعكس إدراكهم للعلاقة الموضوعية القائمة بين الوجوه المختلفة للظواهر. ويومئ تقسيم الوجود إلى جواهر وأعراض إلى محاولتهم التمييز بين ما هو أساسي ولابث في الظاهرة وما هو عرضي، أي بين محتواها الذي يكسبها طبيعتها الخاصة وما هو خارجي أو شكلي مهما تكن درجته من اللزوم. من ذلك مثلاً أنهم اعتبروا مادة كل شيء جوهراً، وكذلك الصورة التي تكتسبها المادة حين تتشكل فتصبح شيئاً، وما عدا ذلك فهو عرض كالألوان. إن المادة والصورة تحددان طبيعة الشيء وبدونهما لا يمكن أن يوجد ويتشخص. أما اللون مثلاً فهو أحد عناصر الشكل الخارجي ولذلك اعتبرت الألوان كلها أعراضاً. وقسموا الأعراض إلى مفارق وغير مفارق، الأول وقتي وطارئ والثاني مرتبط بالشيء لا ينفك عنه، ومثاله لون الجسم كالسواد للزنجي لأنه دائم بدوام الجسم. ومثال العرض المفارق صفرة الوجه في حال المرض أو حمرة الخجل. إن هذه التقسيمات تشير كما قلت إلى محاولة التمييز بين الوجوه المختلفة للظاهرة أكثر من كونها مجرد افتراضات(٨).

يخدم الجوهر في الفلسفة القديمة - زيادة على ما سبق - هدف البحث عن أصل النشأة، عن الأول الذي ترجع إليه الموجودات خلاف تنوعها

غير المتناهي. وقد رأينا الفلسفة تبدأ في بحثها عن هذا المجهول بالماء وتتحول عنه إلى العماء (الأبيرون) ثم إلى الهواء. وتظهر بعد ذلك نظريات التعدد فيأتي أنبادوقليس بالعناصر الأربعة والصينيون بالعناصر الخمسة، ويردفهم انكساغوراس بنظرية البذور. وتصل فكرة التعدد إلى غاية نضجها عند لوقيبوس وديموقريطس فتحقق الفلسفة قفزة كبرى بإرجاعها كل الموجودات إلى أجزاء متناهية في الصغر هي الذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ ـ وهو الاصطلاح الحرفي الذي وضعه العرب مقابل كلمة Atomos اليونانية [٩].

ثم ظهر أرسطو بنظريته في الهيولى وتعني هذه الكلمة في أصل الإغريقية "الخشب" وقد رد أرسطو على الذريين بأن الأشياء لا تتكون من مجرد اجتماع عدد من الذرات أو الأجزاء وإنما هي نتاج التشكل الذي تعانيه الهيولى، وهي المادة المشتركة لكل الموجودات في العالم الطبيعي.

وترتبط الهيولى بالصورة، التي هي مبدأ تشكل المادة، وهما متلازمتان، فالهيولى لا توجد معرّاة عن الصورة، ولعل التفريق بين الهيولى وصورتها قد استحدث في الأصل لتسهيل دراسة التحصلات التي تمر بها المادة. أما في الواقع فإن كلاً من الهيولى والصورة لا يوجد على انفراد[١٠]. وقد اختلفوا أيهما جوهر الشيء أي طبيعته؟ فقال أرسطو إنها الصورة[١١]، وقال انطيفن[١٢] إنها الهيولى، وللفريقين حجج في الانتصار لرأيهما يدور بعضها حول ما يمتاز بأنه لابث مع التغير[١٣]. وقد تعاملت المشائية الإسلامية مع الصورة والهيولى على أن كلا منهما جوهر مع تخصيص الأولى بالتقويم، وكذلك اعتبر ما يتألف منهما وهو

الجسم. وغالباً ما تذكر الصورة في كتابات الإسلاميين باسم الجوهر الصوري، والمادة باسم الجوهر المادي، كما يرد اصطلاح الجوهر الجسماني تعبيراً عن الجسم.

وبظهور فكرة الهيولى انقسمت الفلسفة حول الجوهر إلى مدرستين: المدرسة الذرية القائلة بالجوهر الفرد ، والمدارس القائلة بالمادة الوحيدة، وتشمل المشائية والرواقية والافلاطونية الجديدة.

وقد وجد الانقسام طريقه إلى الفلسفة الإسلامية، فتقبل المتكلمون ـ المعتزلة أولاً والأشاعرة بعدهم ـ فكرة الجوهر الفرد. وأخذ الفلاسفة بنظرية أرسطو. على أن المتكلمين وحدوا أحياناً بين الجوهرين كما مرَّ تقسيمهم إياه إلى منقسم وغير منقسم. وشذ النظّام عن الفريقين برفضه الجوهر الفرد من غير أن يحمله على القول بالهيولى المشائية. أما مذهبه فغير واضح، شأن الكثير من آراء هذا الفيلسوف الكبير التي لم تصل إلينا ، كل ما نقل عنه أنه كان يقول إن الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية. ونقل عنه الأشعري نصاً مبتسراً يقول فيه: "إن الجواهر أجناس متضادة تشمل كل المتضادات في الوجود ومنها ما هو مادي وما هو روحي. وأنه كان يقول إن الحيوان كله جنس واحد".

الجوهر عند الشيرازي:

في دراسته للجوهر الجسماني تحدث الشيرازي عن ثلاثة مذاهب. يقول الأول إنه مركب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمة أصلاً ـ وهو قول الذريين ـ والثاني يقول إنه ينقسم إلى ما لا نهاية ـ وهو قول النظّام، والثالث يركبه من جوهر مادي وجوهر صوري. وقال عن الأخير إنه مذهب

الحكماء، يقصد جمهور الفلاسفة، وهو مذهب الشيرازي نفسه وقد أقام عليه مباحثه في الحركة الجوهرية.

ويندرج تحت مفهوم الجوهر عند الشيرازي ـ كما عند من سبقه ـ الجسم والمادة والصورة وهذه كلها جواهر طبيعية. ثم: النفس والعقل، والأولى تحل في جسم الإنسان وتنصرف فيه بالمباشرة وهي مع ذلك تخضع للتحولات التي يخضع لها الجسم، ولكن من دون أن تفضي بها إلى الانحلال والفناء. ويفسر ذلك مذهبه في كينونة النفس لأنها عنده جسمانية الحدوث روحانية البقاء. أما العقل فهو جوهر مفارق روحاني.

الهوامش

(١) يراجع : فضولي البغدادي في مطلع الاعتقاد - طبعة باكو ١٩٥٨ ص٢٥

(٢) انظر : أم . روزنتال وبي . يودين في A Dictionary of Philosophy P. 28

(٣) نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان - علي النشار وأحمد صبحي ص١٤١ .

(٤) A Dictionary of Philosophy P. 224

(٥) يطلق المناطقة اصطلاح المقولات على أقسام الوجود العشرة وهي : الجوهر والكم والكيف والمضاف والأين ومتى والوضع والملك والفعل والانفعال . وهذه الأقسام تلحق الوجود من جهة العموم ولذلك قيل لها الأقسام الكلية . والوجود فيما عداها قابل لانقسامات أخرى مثل انقسامه إلى ما بالقوة وما بالفعل وإلى الواحد والمتعدد . والقديم والحادث . والواجب والممكن . الخ والمقولات كلها أعراض ما خلا الجوهر .

(٦) انظر : مادة جوهر في : دائرة المعارف الإسلامية . الترجمة العربية ج٧ ، ٨ .

(٧) المصدر السابق .

(٨) هذا على الرغم من عدم دقتها في التفاصيل . فالألوان مثلاً ليست كلها أعراضاً . إن بعضها يشكل جزءاً من طبيعة الشيء . ومثاله الألوان في النباتات ، فحياة النبتة متوقفة على الطاقة التي تستمدها من الشمس ، وتقوم بهذه الوظيفة إحدى صبغتين : اليخضور والكاروتين وتتراوح ألوانها بين الأصفر والبرتقالي والأحمر . وبزوال هذه الألوان يستحيل على النبتة أن تعيش . فهنا يشارك اللون في تقويم الكائن فهو جوهر لا عرض .

(٩) وعرفت الذرة عند العرب أيضاً باسم الجوهر الفرد .

(١٠) يقول أبو سليمان المنطقي السجستاني - من مناطقة بغداد في القرن الرابع - لا وجود لشيء إلا بصورته وهيولاه . فإما الهيولى بذاتها فغير موجودة . وكذلك الصورة . انظر : أبو حيان التوحيدي - كتاب المقابسات - تحقيق محمد توفيق حسين . ط بغداد ١٩٧٠ ص٢٨٤ .

(١١) يصرح أرسطو أن الهيولى أيضاً جوهر على وجه من الوجوه (جوهر بالقوة) وقد استقر الرأي عند المشائية على أن الهيولي جوهر قابل والصورة جوهر فاعل أو مقوم .

(١٢) انطيفن : فيلسوف سفسطائي يحتمل أن يكون معاصراً لسقراط .

(١٣) تراجع آراء انطيفن وردود أرسطو في المقالة الثانية من كتاب الطبيعة ج١ ص٨٢ - ٩٠ من طبعة بدوي .

من مصادر هذا الفصل ، غير ما وردت الإشارة إليه في الهوامش : شارل فرنر - الفلسفة اليونانية . ترجمة تيسير شيخ الأرض . بيروت .

أحمد فؤاد الأهواني ـ فجر الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٥٤ .
الجرجاني ـ التعريفات . القاهرة ١٩٣٨ .
التهانوي ـ كشاف اصطلاحات الفنون ـ الاستانة ١٣١٧ هـ .
أرسطو ـ الكون والفساد ـ ترجمة أحمد لطفي السيد ـ مصر ١٩٣٢ .
الطبيعة ـ ترجمة اسحق بن حنين ـ تحقيق عبد الرحمن بدوي ـ ١٩٦٤ . قارن أيضاً ترجمة أحمد لطفي السيد .
عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ـ أفلاطون .
علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ ج١ ط١٩٦٦ .
النشار وجماعته ـ هيراقليطس فيلسوف التغيير ـ ١٩٦٩ .
دي بور ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة .
عضد الدين الأيجي ـ المواقف ـ القاهرة ١٩٠٧ .
محمد عبد الهادي أبو ريده ـ ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ القاهرة ١٩٤٦ .
الأب مارين دي بواليف ـ ميزان الحق ـ ترجمة الخوري فيلبوس ملوك ـ بيروت ١٨٨٨ .
عثمان أمين ـ الفلسفة الرواقية ط٢ ـ ١٩٥٥ .
أبو الحسن الأشعري ـ مقالة الإسلاميين ـ نشرة محمد محي الدين عبد الحميد ـ القاهرة ١٩٥٠ .
محمد لطفي جمعة تاريخ فلسفة الإسلام القاهرة ١٩٢٧ .
البير نصري نادر ـ المعتزلة فلاسفة الإسلام الأقدمون .
N.W.De Witt- Epicurus And His Philosophy, Minnesota Press 1954.
حول الفلسفة التاوية راجع نيدهام في :
Science and Civilisation in Chiana, Volume II - (History of Scientific Thought)

الفصل الثاني

الفيلسوف

حين كانت جنازة أبي الوليد بن رشد تعبر مضيق جبل طارق إلى مسقط رأسه في إسبانيا، كانت الفلسفة الإسلامية تطوي صفحة الختام من سفرها الحافل. لقد كان أبو الوليد آخر من حمل، بجدارة، لقب فيلسوف، فلم يخلف من المشتغلين بالفكر الفلسفي من يضاهيه في مشرق العالم الإسلامي أو في مغربه. وقد لا تكون هذه الحقيقة ـ التي تحظى باعتراف جمهرة الباحثين المعاصرين ـ نابية عن حقائق المصير الشامل الذي آلت إليه حضارة الإسلام، التي أخذت ـ ابتداء من تلك الحقبة ـ تفقد مواقعها القديمة فينحسر ظلها وتتوقف عن العطاء.

على أن خروج الفلسفة من موقع الإبداع لم يصحبه توقف في النشاط الفلسفي.. ويمكننا أن نشاهد آثار هذا النشاط في كتابات شراح ممتازين ظهروا على طول الحقب التي اعتدنا على إدراجها ضمن عصور الظلام، من أمثال نصير الدين الطوسي ـ رغم أنه يرقى في بعض أعماله إلى مرتبة فيلسوف ـ وأثير الدين الأبهري والأيجي والدواني، وفي مؤلفات أرخت للفلسفة والعلوم أو تولت شرح المصطلحات الفلسفية والعلمية كمؤلفات طاش كبرى زاده والتهانوي والجرجاني. كما أن

الطوائف الإسلامية لم تكف عن استخدام الفلسفة في صراعها الفكري ضد بعضها، بما فيها تلك الطوائف التي هاجمت الفلسفة وكفرت منتحليها كعموم طوائف أهل السنة. إلا أن الفلسفة حظيت من العالم الشيعي بتقدير أكبر. وعلاقة الشيعة بالفلسفة علاقة قديمة ترجع إلى أيامها الأولى حين كانت حركة سياسية واجتماعية، ثم استمرت معها بعد أن قطعت صلاتها بالسياسة وتحولت إلى طائفة دينية. وقد ساهمت الإمامية والزيدية في علم الكلام بقسط وافر، في حين لجأت الإسماعيلية إلى الفلسفة في شكلها الأفلوطيني والغنوصي. ومع سقوط الحضارة تعرضت الكيانات الشيعية لتغيرات كبرى، فاختفت الزيدية من مسرح الفكر والسياسة مكتفية بنصر جزئي حققته في ربوع اليمن. وسقطت آخر قلاع الإسماعيلية في آلموت على يد هولاكو بما أفضى إلى توقف الفكر الإسماعيلي واقتصاره على مناطق معزولة من سورية والهند وإيران. ولكننا نجد في هذه الحقبة تصاعداً في نفوذ الإمامية يصحبه نشاط كبير في حقول المعرفة الدينية والفلسفية. وقد أصبحت الإمامية في العصور المتأخرة أكبر فرق الشيعة على الإطلاق. وعلى الرغم من أن هذه الفرقة سارت في نفس الطريق الذي لف جميع الفرق الإسلامية الأخرى فتحولت في أوان سقوط الحضارة من حركة سياسية إلى طائفة دينية فإن نشاطها الفكري لم يتعطل بل ازداد اتساعاً وشمولاً. ومنذ عهد الوكلاء الأربعة ـ المسمى عصر الغيبة الصغرى ـ بدأت الإمامية تحيط نفسها بجو فكري كثيف وتجمع حولها جمهرة من رجال الفكر، من فقهاء ومفكرين وأدباء وفلكيين وشراح فلسفة. وقد اتسعت المكتبة الشيعية حتى لتكاد أن تعيد إلى الأذهان ذكرى مثيلاتها في عصور

الحضارة السالفة. كما أنشئ العديد من المدارس الدينية في حواضر الشيعة المقدسة في العراق وإيران. وكانت مناهج الدراسة تشمل فضلاً عن العلوم النقلية كالفقه والحديث والسيرة، دراسة العلوم العقلية كالفلسفة وعلم الكلام والمنطق. وكان التقديم للعلوم النقلية، التي كانت محور النشاط الفكري داخل المدارس وخارجها. أما سائر العلوم فتدرس لحسابها، فاهتموا بالمنطق لأنه آلة البحث في الفقه وأصوله، ودرسوا علم الكلام كجزء من دراستهم للعقائد. كما درسوا الفلك والرياضيات، الأول لأغراض العبادة والثانية للزكاة والخمس والمواريث.. ولم تتوسع المدارس الدينية في تدريس الفلسفة للجفاء القديم بينها وبين الدين. ولكن الموقف الشيعي كان على الدوام أكثر تسامحاً مع الفلسفة ولذلك لم يفرض حظراً رسمياً على الدراسات الفلسفية التي واصلت هنا مجراها دون عائق، سوى التزام البقاء داخل أسوار العقيدة. وضمن هذا الالتزام، تطورت العناية بالفلسفة إلى مستوى هيأ لإقامة بناء فلسفي معقد كان موجهاً في الأساس لخدمة عقائد الإمامية. ويشار إلى هذا البناء في الكتابات المعاصرة تحت اسم (فلسفة العرفان النبوي)[1] وهي مزيج غريب ومتعدد العناصر يلتقي فيه أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وابن سينا والسهروردي وابن عربي. ويشتمل تاريخ هذه المدرسة الفلسفية على قائمة طويلة من المشتغلين بالفلسفة يتصدرها صنفان من الدارسين: رجال دين يجمعون بين العلوم النقلية والعلوم العقلية ولكنهم يجعلون الثانية في خدمة الأولى فالفلسفة عندهم كما قلت آنفاً جزء من مناهج الدراسة الدينية، ويضم هذا الصنف عامة مجتهدي الإمامية ومؤلفيها. أما الثاني فيشمل المتفرغين للفلسفة الذين يدرسونها على سبيل التخصص.

امتازت فلسفة العرفان الشيعية بالاتساع والتعقيد وخصوبة الخيال، مع لغة فلسفية عالية تتمتع - مع إتقانها وتعقيدها - بنفس إشراقي يرفعها إلى مستوى الشعر.. أما المضمون فهو عقيم ومحدود. ويمكن القول إن هذا التراث العريض الذي ظل حبيساً بين جدران اللاهوت لم يقدم مساهمة في تاريخ الفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة. ومهما كانت الضجة التي يثيرها حول هذه الفلسفة بعض الباحثين من مستشرقين وعرب وفرس فإنها لا تعدو أن تكون امتداداً تقليدياً لبعض فروع الفلسفة اليونانية - الإسلامية. فلم تأتِ بجديد يميزها بالأصالة ولم تكن إبداعية بل إتباعية تلفيقية. وقد لا أغالي إذا قلت أنها تمثل أضعف حلقات الفلسفة في الإسلام ولعلها أن تكون أقرب إلى تمثيل روح العصور المظلمة منها إلى استعادة عناصر الإبداع في تلك الفلسفة.

على أن جواً دراسياً نشيطاً، يدور على موروث فكري مترامي الأطراف يمكن أن يشكل وسطاً صالحاً لنمو عبقرية أو أخرى. وقد تستحيل هذه العبقرية - عبر نموها في الوسط - إلى مغامرة فاعلة ربما أفضت في آخر الأمر إلى حصيلة مجزية في حياة الفكر.. وقد أعطت فلسفة العرفان الشيعية نموذجها المرشح لإثبات هذا التوقع في شخص نابغة شيراز محمد بن ابراهيم.

عرف محمد بن ابراهيم باسم صدر الدين، وسماه تلامذته وهواة فلسفته صدر المتألهين وعرف عند عامة الشيعة باسم الملا صدرا. وقد ولد في مدينة شيراز (من أعمال فارس إلى الجنوب الغربي من إيران) في أحد عامي ٩٧٩ و ٩٨٠ (١٥٧٣م). وهو من أسرة غنية إذ كان أبوه فيما يقال وزيراً في مقاطعة فارس - إحدى الولايات التابعة لدولة

الصفويين ـ وقد مكنه ثراء أسرته من التفرغ للدراسة. وإذ لم تتسع شيراز لطموحه العلمي فقد رحل إلى أصفهان بعد وفاة أبيه، وكانت أصفهان حينذاك عاصمة للصفويين ومركزاً للدراسات الدينية والفلسفية. وهناك تتلمذ محمد للشيخ بهاء الدين العاملي فاتقن على يديه علوم الدين واللغة والآداب. كما اكتسب معارفه الفلسفية من أستاذه الأكبر محمد باقر الداماد زعيم المدرسة العقلية في أصفهان وكافة أنحاء العالم الشيعي(٢).

وكانت البيئة التي درس فيها صدر الدين مشبعة بعطر التصوف والميول العرفانية وقد أثر ذلك في تفكيره الفلسفي، كما أثر في مزاجه وسيرته الشخصية. ويبدو أن الرجل بعد أن أتم رحلة الدروس والتحصيل وناهز وعيه الفلسفي ذروة التكامل والنضج قد ساوره شعور بالغربة فراح يكثر الشكوى من مضايقة الناس له من غير أن يعطي أمثلة تعين نوع المضايقة. وقد عبّر في بعض مؤلفاته عن برمه بجهالة الناس وأعراضهم عن العالم واستهانتهم برجاله، مؤكداً في أثناء ذلك عزمه على الهجرة. وتبعث فينا شكوى الفيلسوف سؤالاً ملحاً: من هم حقاً أولئك الذين ضايقوه وزرعوا في روحه حس الغربة والضياع؟ هل هم الجمهور البسيط الجاهل المتهم دوماً بمعاداة الفلاسفة وأهل الفكر؟ أم أناس آخرون من خارج هذا السواد؟.. سوف أحمل القارئ على أن يتوقع معي بناء على ملاحظات صدرا نفسه، أن مصدر شعوره بالغربة ورغبته في الهرب هي بيئته الفكرية أولاً. كان الفيلسوف قد ألزم نفسه بقواعد عملية مستقاة من تراث المتصوفة ـ أو أهل الفقر كما يسميهم في بعض كتبه جرياً على عادتهم ـ وهي تقتضي التخلي عن السعي وراء الثروة وترك طلب الجاه

وعدم التسكع على أبواب السلاطين. وكانت هذه المطالب لا تشغل باله، في حين أنها غالباً ما تحرك جمهرة المشتغلين بالفكر. وفي بيئات العمل الفكري لا يجب أن يتوقع المرء أنماطاً من الناس تختلف عما يشاهده في ميادين الحياة اليومية، فالمثقفون ليسوا أقل من سائر الناس حباً للثروة وتمرغاً على أعتاب السلطة وتكالباً على الجاه والمنصب. إن ما يجري هناك يجري هنا، وما تثيره هذه النزعات في أوساط العامة من تنافس وكيد واحتيال وحسد وضغائن تثير مثله في أوساط المثقفين. وقد تكون صورته هنا أوضح وأشد إثارة لما تملكه هذه الفصيلة الاجتماعية من خبرة بدروب الحيل بفضل اكتسابها للمعرفة.. وهكذا نستطيع أن نرجح أن المضايقات التي واجهت الملا صدرا قد جاءت من زملائه في مدرسة الفكر بسبب ما ألزم به نفسه من مواضعات لا تروق لأكثرهم. أما عامة الناس فليس لها غرض في اضطهاد الفيلسوف، لأنها تعيش في عالم آخر وتشغلها هموم أخرى غير التي تشغل الفيلسوف... نعم ربما وقع الجمهور ضحية لإغواء السلطة أو نفر من رجال الفكر أو الدين فيصب لعنته على هذا الرجل أو ذاك، وإذا حدث في التاريخ شيء من ذلك فإنما يحدث بقوة هذا الكيد وحده. وبخلافه فإن الجمهور لا يضطهد الفلاسفة وربما كانت الكثرة الساحقة من الناس البسطاء أميل إلى احترام وتوقير أمثال هؤلاء الرجال منها إلى اضطهادهم وتحقيرهم... مهما يكن الحال فإن صدر المتألهين غادر أصفهان عاصمة الدولة والفلسفة إلى قرية صغيرة من أعمال قم تسمى (كهك) واعتزل هناك أمداً يتراوح بين تسعة أعوام وخمسة عشر عاماً. وفي كهك لم يباشر دراسة أو تأليفاً بل انقطع إلى التأمل على طريقة الإشراقيين. ولعله أراد من وراء ذلك تحصيل

ملكة المنطق اللدني والكشف العرفاني اللذين قال أستاذه الداماد أن المعرفة بدونهما عبث مضيع. وليس من المستبعد أن يكون قد استشرف في هذه العزلة بعض أفكاره المهمة في الفلسفة الطبيعية والإلهية. وهو كثيراً ما ينسب أفكاراً جديدة يتوصل إليها في مباحثه إلى كشف أو إلهام يفيضه الله عليه. وما هي في الواقع سوى ثمرة حدس عبقري يمارسه فيلسوف يسعى إلى مشاهدة الحقيقة بعينه وقلبه مستنداً إلى خلفية فكرية هائلة كتلك التي تؤلف مجمل ثقافة الملا صدرا.

لم تستمر عزلة الفيلسوف في كهك، فقد ذاعت شهرته من هناك وراح الناس يقصدونه إلى معتكفه للاقتباس من إلهاماته.. ثم ما لبث أن اضطر إلى العودة لمسقط رأسه بدعوة من حاكم ولاية فارس المدعو الله ويردى للتعليم في مدرسة أنشأها الحاكم في شيراز. وافتتح الملا صدرا مرحلة جديدة من حياته الفكرية كان فيها منهمكاً في التدريس والتأليف. أما معيشته فيبدو أنها ما برحت تسير بمقتضى المبادئ التي آثرها في أيامه السالفة. غير أن تبرمه بالناس وشكواه منهم لم تزل أصداؤها تتردد في مؤلفاته، ومعظمها كتب بعد رجوعه من كهك. وهذا يشير إلى أن عدوله عن العزلة لا يرجع إلى زوال الأسباب التي دعت إليها وإنما ألجأته إليه دواعي البحث والتدريس وما تقتضيه من مطالب لا تتوفر في قرية معزولة. وكان الرجل مولعاً بالحج ـ شأن الكثير من المتصوفة ـ فزار البيت الحرام سبع مرات ماشياً. ولما كان عائداً من الحجة السابعة ـ أو متوجهاً إليها ـ وافته المنية في البصرة فدفن فيها. وكانت وفاته في عام ١٠٥٠ للهجرة المصادف لعام ١٦٤٠ للميلاد[٣].

كتب محمد بن ابراهيم ما يزيد على أربعين مصنفاً في الفلسفة

والدين منها كتاب في تفسير القرآن لم يكمل وكتاب في شرح الكافي[٤]. أما تآليفه الفلسفية فمنها شروح على كتاب الشفاء لابن سينا وحكمة الإشراق للسهروردي الشهيد، ولعلها أن تكون من تآليفه المبكرة. وثمة كتب أخرى تستقل بعرض فلسفته الخاصة أهمها كتاب شواهد الربوبية، ويحتمل أنه آخر مؤلفاته. أما كتابه الرائس فهو الأسفار ويتألف حسب طبعته الحجرية ـ إيران ١٢٨٢ هـ ـ من مجلد واحد يحتوي على ٩٢٧ صفحة قياس ٣٥×٢١ سم.

وليس المقصود بالأسفار الكتب وإما الرحلات. وأي نوع من الرحلات؟ توهم دبلوماسي فرنسي من القرن التاسع عشر يدعى الكونت دوغوبينو لم يقرأ منه إلا العنوان إنه يشتمل على وصف لرحلات صدر الدين الذي لم يرحل إلا للعزلة في قم والحج في مكة. ولو كلف غوبينو نفسه مشقة قراءة الكتاب لما تورط في الوهم الفاضح[٥]. أطلق على كتابه أيضاً اسم (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية). ويفهم من هذا عزمه على التحرك نحو المجهول لاستكشافه. ويبين الشيرازي أن الهجرة مهمة المفكر الفذ وهي بهذا المعنى ليست انتقال الإنسان بجسده من بلد إلى بلد بل توجه عقلي ينقله من أرض التقاليد والأفكار الشائعة إلى عالم التجديد والابتداع. فهي على وجه التحديد: مخالفة المشهور والخروج على المألوف. ويرتبط هذا العزم عند الملا صدرا في مهمة جريئة أخذ على نفسه أن ينهض بها ألا وهي تجديد الفلسفة الإسلامية. ولذلك جاء الكتاب شاملاً كل الموضوعات التي خاضت فيها الفلسفة القديمة من مسائل الطبيعيات والإلهيات ـ باستثناء ما هو من اختصاص العلوم الجزئية التي أعرض عن دراستها. وقد بحثت هذه الموضوعات بمقتضى

منهج نقدي وضعها تحت طائلة التعديل والحذف والإضافة. قال في المقدمة إنه بعد أن رأى أن الكتب الشائعة لا تفي بالغرض عزم على تأليف "كتاب جامع لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بمثله دوران السماوات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات.." ولعل الأستاذ علي النشار قد فهم مما جاء في أول المقدمة إن الشيرازي يسعى إلى عرض أفكار الفلاسفة الماضين، فاعتبر الأسفار من مصادر تاريخ الفلسفة[٦]. وقد أخطأ فالأسفار ألف ليس لعرض أفكار الأقدمين وإنما ليعرض فلسفة مؤلفه. والشيرازي ليس مؤرخ فلسفة بل فيلسوف، وقد اشتملت بعض كتبه على استعراضات لآراء الأقدمين بأحد اعتبارين: اعتبار النقد والمناقشة، أو اعتبار كونها جزءاً من فلسفته، إذ من الواضح أن الرجل لم يبدأ من نقطة الصفر فهو صنيعة أسلافه من فلاسفة الإغريق والعرب.

تصب في فلسفة صدر الدين الشيرازي ثلاثة تيارات رائسة: المشائية والأفلاطونية الحديثة، والإشراقية. وتسيطر على المزيج روح الناقد المبدع، ففي محاولته إحياء الفلسفة وجد الفيلسوف الجديد نفسه أمام مهمة تتعدى جمع الشتات والتوفيق بين المذاهب، ولعله أحس وهو يسافر في مجاهل تراثه الفلسفي بما يملكه المسافر الجريء من الثقة بقدراته فكان تعامله مع مأثوراته قاسياً أشد القسوة، بل إنه ليتجافى أحياناً مع روح التلمذة.. إن الشيرازي يحمل لأساتذته حباً كبيراً، وسواء كان هؤلاء إغريقاً أم عرباً مسلمين طبيعيين أم إلهيين فإنهم جميعاً أفراد

حقيقة كلية واحدة تعمها ظلال القدسية التي اتسعت لائمة الحق. هكذا كان يعتقد. وقد عمت تبريكاته كل فلاسفة اليونان المعروفين لديه من ديموقراطيس حتى أرسطو.. ولكن لقدسية الأستاذ في هذا الموضوع مفهوماً غير مفهوم العصمة. والعداوة قديمة بين الفلسفة والتقليد. نعم ربما ساق فرط الإعجاب إلى الحذر من الخلاف. وذلك ما أعيا بعض فلاسفة الإسلام عن أن يذهبوا في أصالتهم إلى المدى الأبعد. أما فيلسوف شيراز فإن أظهر ما يميزه، وما يحق له أن يفخر به، تلك النزعة النقدية التي تطغى على منهجه الفلسفي.. إن أي فيلسوف مهما بلغت القرابة منه معرض عنده لأن يهاجم وتفند آراؤه. وعلى الرغم من أنه يذكر في جملة الفلاسفة السينويين فإن آراء ابن سينا نوقشت في كتبه على نطاق واسع. كما نوقشت وهوجمت أفكار السهروردي إمام الإشراقيين، ورد الشيرازي على المشائين والرواقيين والذريين ومتكلمي الإسلام من معتزلة وأشاعرة. وكان يتعدى في بعض ردوده مبادئ النقد العلمي إلى الاتهام فينسب أفكاراً لا تعجبه إلى انتهازية القائلين بها مثل القول بأن الله فاعل مختار أي ما يسميه بالإرادة الجزافية. وتعرض لأرسطو في إنكاره للمثل الأفلاطونية فقال إنه "ربما أنكرها لشوب حبه للرياسة اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين" وهو اتهام باطل بلا ريب. هذا مع أنه اعتاد أن يذكره تحت اسم (معلم الفلاسفة) إكراماً له.

يكمن وراء هذه النزعة حب الشيرازي للجديد ونفوره من المذاهب الشائعة. ويشكل هذا الحب والنفور إحدى دعائم الابتكار في العمل الفكري. وقد اعتبره "كيلفورد" في تحليله لعوامل النشاط الإبداعي عند

العباقرة من الوظائف المزاجية، التي يرجع إليها تثبيت الأصالة في تفكير العبقري فناناً أو عالماً أو فيلسوفاً. وينعكس هذا المزاج عند الشيرازي في ثلاث ظواهر:

أولاها، الإعلان في مقدمة الأسفار بعزمه على إضافة أشياء جديدة إلى الفلسفة بعد أن رأى أنها أصبحت راكدة وغير منتجة. وتعبيره في مواضع أخرى عن مقته للمبتذل، والمألوف في عالم الأفكار، ودعوته إلى الهجرة العقلية.

ثانيتها، شعور بالغبطة يصحب الحلول المبتكرة التي يتقدم بها لمعالجة بعض المشكلات الفلسفية المستعصية. وقد يتعاظم هذا الشعور حتى ليستحيل نوعاً من الغرور يفضحه ادعاؤه بأن هذه القضية أو تلك هي من إلهاماته الخاصة وإنه "لا يعرف أحداً على بسيط الأرض له علم بها غيره...".

آخرها التصدي بالنقد لأساتذته وموروثاته الفكرية بصرف النظر عن مصدرها.

إن هذا المزاج، معززاً بموهبة إدراكية عالية وخلفية ثقافية عميقة مع الانقطاع لمعالجة معضلات الوجود قد تمخض في الواقع عما يبرر تخصيصه بالإشارة في الكلام على عبقرية الملا صدرا، أعني: تلك المشاهدة الجديدة التي يقع عليها نظر الباحث لأول مرة وهو يطوف في أروقة الفلسفة اليونانية ـ الإسلامية.. أجل لم يغادر الملا صدرا في سعيه إلى إقامة فلسفة جديدة حرم تلك الفلسفة التي أمدته بأدوات التفكير ووضعت بين يديه كل مادة البحث وربما كانت مصدر إلهامه الوحيد. ولكنه في المقابل، أمدها بالكثير مما يستطيع فيلسوف مجدد أن يقدمه في حدود مرحلته التأريخية وبمقدار ما يملكه من أدوات.

صدر الدين الشيرازي جديد على تاريخ الفلسفة الإسلامية لأن ما كتب عنه قليل، حتى ليصفه المستشرق الألماني ماكس هورتن، بحق، بأنه "واحد من عظام الرجال المجهولين في تاريخ الفكر البشري"(٧). ومن كتب عنه بدا في الغالب مفتوناً بالعناصر الروحانية في فلسفته منتهياً إلى قصور فاضح عن تشخيص عناصر الإبداع فيها. يقيناً أن دور الشيرازي لا يتعين بالعرفان والإشراق أو في وضعه للعقائد الإمامية على أساس فلسفي، أو المساهمة في تطوير وإغناء اللاهوت الإسلامي عامة والشيعي خاصة. إن الإنسان إذ يواجه مسألة تفسير العالم فليس أمامه غير أداة واحدة هي العالم الطبيعي وإذ يواجه مهمة تغييره فإن الطريق الوحيد إليه هو التقدم التقنوي وحين يراد له أخيراً أن يبحث عن حل لمشكلاته الإنسانية فإن التقدم الاجتماعي هو المهمة التي يتعين عليه إنجازها. وليس لأية من هذه المهام علاقة بمنهج فلسفي قائم على اللاهوت. إن الفلسفة الإلهية ابتداء من أفلاطون وأفلوطين ومروراً بالقديسين أوغسطين والاكويني وبالسهروردي حتى المير الداماد وتلامذته لم تقدم للفكر البشري غير المخاريق اللفظية والمعميات، وإذا لم نرد أن نجردها من قيمتها الفعلية فإن ما تملكه من خيال شعري وفني عميق يجعلها جديرة بأن تتبوأ محلاً بارزاً في عوالم الشعر الحالمة. وبخلافه فإن من الهذيان المرفوض أن تقام الضجة لفيسلوف أو لآخر لأنه أقام صرحاً جديداً للميتافيزيقيا، مهما امتاز به هذا الصرح من جلال الفن وروعة الصورة وسمو الخيال، مادامت الميتافيزيقيا عاجزة عن أن تكون أداة لفهم العالم أو تحويله، وهو عجز يكمن في طبيعة هذه المعرفة القائمة على الخيال.

لهذا السبب فإن ما يهمنا من فلسفة الملا صدرا هو جانبها الطبيعي المادي مقتطعاً عن السياق الذي يصلها باللاهوت... وقد تركت عبقرية الفيلسوف بصماتها على هذا الجانب حيث تعطي نظرياته في الحركة الجوهرية وأصالة الوجود ووحدة الوجود أمثلة على تفكير مادي قويم. وأود أن أنبه هنا على منهجه الذي خضع لعدة تأثيرات: مشائية متمثلة في المنطق الصوري، وقد أخذ به متأسياً بأسلافه من فلاسفة الإسلام. وصوفية إشراقية معبراً عنها بالكشف العرفاني وهو ضرب من الحدس يزعم الصوفية أنهم يتوصلون به إلى معرفة الحقيقة بلا واسطة. وهذه المعرفة هي في جوهرها معرفة حسية تعتمد على التعامل المباشر بين الفيلسوف والعالم وتستدعي لهذه الغاية نوعاً من السلوك المعتدل المبني على الزهد والتخفف من حاجات الجسد وهموم المعاش(٨).

وقد مارس الشيرازي هذا الشكل من التعامل بتطبيق مطالبه السلوكية على نفسه مما أكسبه ولهاً صوفياً تشاهد آثاره مبثوثة في منعطفات تفكيره الميتافيزقي. أما العنصر الثالث في منهج الملا صدرا فيتمثل في احتوائه على بعض مبادئ الديالكتيك. يقوم المنهج الديالكتيكي كما نعلم على دراسة الأشياء كما هي في الواقع ويتطلب ذلك ملاحظة كافة التفاصيل التي ينحل إليها وجود الشيء مثل: مقوماته الخاصة، علاقاته المتبادلة مع بقية الأشياء، الصراع في داخله وصراعه مع المحيط، ثباته وتغيره... وبهذه الطريقة يهدف المفكر الديالكتيكي إلى تحقيق أعلى درجة من المطابقة بين الصورة الذهنية والصورة المادية. ولذلك كان التفكير الديالكتيكي واقعياً في طبيعته وقد قيل أن كل تفكير ذي أثر فعال في الحياة هو تفكير ديالكتيكي.

ويتعين علي أن أعترف بأن ديالكتيك الملا صدرا ليس من الوضوح أو التكامل بحيث يصل به إلى إنجاز مثل هذه العمليات المعقدة. أنا أشير فقط إلى وجود عناصر ديالكتيكية في منهجه الفلسفي[٩]

وتستوقفني في هذا الصدد خطوتان أساسيتان أولاهما خروجه على قانون عدم التناقض في بعض القضايا التي تناولها على أساس الإقرار بوحدة الأضداد. والثانية ملاحظته الروابط الوجودية بين الأشياء. وسأترك التفصيل في هذه المسألة إلى المباحث التالية حيث ستدرس نظرية الحركة الجوهرية، للصلة المباشرة بينها وبين هذه النظرية. أما الآن فأضع بين يدي القارئ صوراً من فلسفة الشيرازي أسلط منها الضوء على أسلوب تفكيره. وقد راعيت في اختيارها، بنفس الوقت، ما أتوقع أن تعطيه من فكر تمهيدية لبعض مشكلات البحث في الفصلين القادمين.

وظيفة الفلسفة:

يقول الملا صدرا أن الفلسفة هي العلم الكلي. وما عداها فعلوم جزئية كالطب والرياضيات والفلك. فموضوع الفلسفة هو الحقائق الكلية، منها مثلاً المبدأ القائل بأن الحركة صفة ذاتية للأجسام تتميز بالديمومة وأن السكون هو حالة من حالاتها حين يكون الجسم في حالة ثبات نسبي. وهذا مبدأ أو قانون عام موجود في الطبيعة. والفلسفة تقتصر في دراستها للحركة على تقرير وتفصيل هذا المبدأ، أما الطريقة التي يتحقق بها في الظواهر الجزئية فمتروكة إلى علوم أخرى كالفيزياء والكيمياء، فالأول مثلاً يدرس الحركة في شكلها الميكانيكي التقليدي

والميكانيكي الكمي والموجي، في حين تدرس الكيمياء حركة العناصر أي التفاعل ويسمى أحياناً الشكل الكيميائي للحركة.. إن فهم الفلسفة على أنها علم كلي وتمييزها عن سائر العلوم الجزئية أو المتخصصة هو فهم معاصر، وقد وصفت الفلسفة في أحدث مؤلف ماركسي بأنها[١٠]: العلم الذي يدرس أعم قوانين الطبيعة والمجتمع

والفلسفة ـ أو الحكمة ـ صنعة شريفة يأتيها الشرف من عدة جهات. وقد استطرد فكرر أفكاراً عرضها السابقون، ولكنه أضاف[١١]:

"إن الحكمة صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل. بل سبب لنفس الوجود.. إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن إيجاده وإيلاده".

ولاستجلاء المغزى في هذا النص نقارنه بقولين مماثلين:

ـ قول فرنسيس بيكون (المتوفي قبل الملا صدرا بأربعة عشر عاماً):

غاية العلم هي أحكام السيطرة على الطبيعة. وعلى هذا يجب أن يكون هدفنا معرفة الأسباب الحقيقية للأشياء[١٢].

ـ قول كارل ماركس:

إن الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسروا العالم بأشكال مختلفة ولكن المهمة تتقوم في تغييره[١٣].

ولندرس كل نص على حدة:

١ـ الملا صدرا:

إن خلق الأشياء (إيجاد الموجود وإيلاده) وكذلك تطويرها (وجودها على الوجه الأكمل) هما مهمة الفلسفة لأنها الأداة التي يفسر بها

الإنسان حقيقة الوجود (يعرفه على ما هو عليه). إن معرفة الشيء كما هو في الواقع شرط أساسي لإيجاده أو تغييره.

٢. بيكون:

إن السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان هي مهمة العلم أو الفلسفة، وقد اقتضاه ذلك أن يعيد النظر في علل أرسطو الأربع. فاعتبر العلتين الفاعلية والمادية عللاً طبيعية، وقسّم العلة الصورية إلى طبيعية حين يقصد بها البحث في الصور الحسية للأشياء، وميتافيزيقية بالنظر إلى شكلها الأفلاطوني. أما العلة الغائية فقال أنها وضعت في غير موضعها بأن جعلت وجود الأشياء أثراً للتدخل المباشر من الله (أخضعتها لما يسميه الملا صدرا الإرادة الجزافية) مما أدى إلى حجب الأسباب الحقيقية للأشياء وجعل الناس يجهلون ما حولهم. وقد دعا بيكون إلى تركيز الاهتمام بالصور الحسية لأنها "ضرورية ومثمرة للإنسان في سعيه للسيطرة على الطبيعة". ويبدو بيكون هنا متأثراً بأرسطو والمشائين في اعتبارهم الصورة المبدأ المقوم للأشياء. وقد اعتبرت الصورة متقدمة على المادة من هذه الجهة أي من جهة كونها مقومة لها، كما أوضح ابن سينا في الشفاء. على أن بيكون إذ حصر البحث في الصورة الحسية قد حدد مهمة العالم أو الفيلسوف بالبحث عن السبب الحقيقي للشيء، السبب الذي إذا عرفناه جيداً أمكننا التحكم في مادته والسيطرة عليها.. وهو بذلك إنما يعبر عن روح الفلسفة الحديثة بوصفه أحد مؤسسيها العظام[١٤].

٣ـ الرأي الماركسي:

قدم موريس كورنفورث التفسير التالي لرأي ماركس الموجز في عبارته المقتبسة آنفاً: المهمة الأساسية للفلسفة هي تعميم مفهوم قوانين التطور بالاستناد إلى العلوم. واكتشاف هذه القوانين يعني تزويد العلوم بأداة نظرية لمتابعة بحوثها وصياغة قوانين الحركة التي تعمل في مجالاتها الجزئية (يعني القوانين في مجالها الجزئي المتخصص) وبهذا تصبح مهمة الفلسفة في التعميم هي نفس مهمة المعرفة بالقوى التي تعمل عملها في التصيرات المحيطة بنا ومقدرتنا في السيطرة عليها.. فالمشكلة في كيفية تفسير العالم تصبح إذن هي مشكلة كيفية تغييره(١٥).

والآن أحسبنا قد وقفنا على نقطة مشتركة بين النصوص الثلاثة تتلخص في اعتبار الفلسفة عند كل من الملا صدرا وبيكون والماركسيين وسيلة للتأثير على الوجود بإيجاده أو تغييره أو التحكم في اتجاهات حركته.. أما سر هذا الاشتراك، في وجهة نظر تبدو كما لو كانت متطرفة في طابعها العملي، فيكمن في النزعة الواقعية عند الثلاثة، تلك النزعة التي يعكسها عند صدرا ما في منهجه الفكري من عناصر ديالكتيكية، وعند فرنسيس بيكون تجريبيته وانحيازه للعلم، وفي الماركسية منطقها الديالكتيكي وروحها النضالية. وينبغي الحذر من تحميل رأي الأول أكثر مما يجب فما هو في الحقيقة إلا ثمرة تفكير نظري بحت، إذ لم يكن مجتمع الملا صدرا في حاجة إلى مثل هذا التعريف للفلسفة أو للعلم.

وحدة الوجود:

الشيرازي من القائلين بمذهب وحدة الوجود. وقد كفره بعض رجال الدين بسببه. روى أحدهم أنه شاهد الملا محمد كاظم الهزارجريبي عند

قبر الحسين بكربلاء وهو يلعن الملا صدرا.. وقد لعنه مئة مرة وذكر من الأسباب التي استحق بها اللعن قوله بوحدة الوجود. وقد اتخذ هذا المبدأ الخطير الذي ظهر لأول مرة عند التاويين الصينيين، مساراً جديداً عند فيلسوفنا.

كان الفلاسفة المسلمون قد صنفوا الوجود إلى واجب وممكن. الأول هو الذي وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى علة يوجد بها. أما الممكن فوجوده بغيره أي أن ذاته لا تقتضي وجوداً أو عدماً ولكنه يوجد بوجود علته وينعدم بعدمها. والواجب الوجود هو الله، وسائر الموجودات من الممكنات. ومن هذا التقسيم ابتدأ صدر المتألهين في تصور معنى الوجود الواحد. وقد نص في الأسفار على أن واجب الوجود بسيط الحقيقة، غاية البساطة، وكل بسيط الحقيقة فهو كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء(١٦)، يقصد أن كل بسيط الحقيقة لابد أن يكون في كل شيء، وإذ يكون واجب الوجود بسيطاً فإن كل الموجودات ترجع إليه، وهو في الوقت ذاته، كل الموجودات. وهذا الوجود البسيط هو الوجود الحقيقي كما قال في "رسالة سريان الوجود" وهو "عين الوجود وغيره من الممكنات موجودة بالانتساب إليه والارتباط به ارتباطاً خاصاً وانتساباً مخصوصاً" والمقصود بهذا الارتباط والانتساب سريان الوجود، وليس مجرد عروضه، من الواجب إلى الممكن، أما الكيفية التي يسري بها فغير واضحة عنده ولكنه نص على نفي الحلول والاتحاد والدخول والاتصال والخروج والانفصال وحاول أن يرسم وضعاً يقرب به هذه الكيفية فضرب مثالاً من إحاطة الروح بالبدن مع تجردها وتنزهها عنه ومن غير أن تلحقها إضافة توجب الاختلاف في حيثياتها. والإحاطة

يجب أن تفهم بمعنيين: الاستيلاء والسريان، فالروح عند القائلين بها تستولي على مجموع البدن وتحركه والبدن متقوم بها وهي لا تمارس التقويم والتحريك من خارج لأنها حالة فيه. فإذا طبقنا عين هذا الحكم على حالة سريان الوجود من الحقيقي إلى الممكن كان الحقيقي سارياً في ذات الممكن أي حالاً فيه ومتحداً معه. وهذا هو مصداق قول القرآن (هو معكم أينما كنتم)(١٧). وليست معيته مجرد علمه كما يقول. ولكن هاهنا أشكال فالملا صدرا يرفض الحلول والاتحاد وما يرادفهما. والمثال معززاً بتفسيره للآية القرآنية، يقتضي إثباتهما. ولا مخرج من هذا التضارب إلا بالقول بعدم تغير الحقيقي إذا وجد في الممكن كما أن الروح لا تتغير عند اتصالها بالبدن. وهذا لا ينفي الاتحاد أو الحلول وإنما ينفي التغير. ولكن المشكلة تظل قائمة، إذ كيف يحل الوجود الحقيقي - الواجب في الموجود الممكن من غير أن تلحقه إضافة توجب التغير في حيثياته؟ ليس لدينا جواب قاطع. إلا أننا نعثر بنص مهم في شواهد الربوبية يلقي بعض الضوء على المشكلة.. يقول الملا صدرا "ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها، وذات المعلول هي عين وجود وجوده. فينكشف أن المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته المفيضة إياه. ولا يكون للعقل أن يشير إلى شيء منفصل الهوية عن هوية موجده حتى تكون هناك هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية إحداها مفيضة والأخرى مفاضة... فإذن المعلول بالجعل البسيط الوجودي(١٨) لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً إلى علته بنفسه".

هوية العلة إذن هي عين هوية المعلول. ولكن هذا لا يتفق مع حقيقة الاختلاف والتعدد الحاصل في الموجودات. ومع افتراض عدم الانفصال

في الهـوية بين العلة والمعلول يجب إما إنكار التـعدد وإما التـخلي عن الافتـراض. ولكن الملا صـدرا لا ينكر أن الموجـودات متـعددة ومـختلفة فكيف تعددت والعلة والمعلول واحد والهوية واحدة؟ يقول فيلسـوفنا: إن منشـأ التـعـدد هو (تطور العلة في ذاتهـا وتفننهـا بفنونهـا)، وهي، أي العلة تتخذ في كل طور مرتبة جديدة والتحول في المرتبة هو الأثر الناشئ عن العلة، فـإذا تتـبعنا عـمليـة سريان الوجـود ابتـداء من العلة الأولى رأيناه يتنقل في مراتب متـفاوتة من غيـر أن ينشأ عن هذا الانتـقال أو السـريان تعـدد فـيـه وإنما التـعـدد في تطوراته وهي الموجـودات. وهكذا (فالوجـود واحد والموجـود متـعـدد) كمـا يقـول. ونخلص من هنا إلى أن اختـلاف الممكن عن الحقـيقي هو اختـلاف في الرتبـة والماهيـة دون الهـوية الوجودية. ولكن الشيرازي لا يثبت على هذه النتـيجة. ففي رسالة سريان الوجود يقـول: "لا وجود كوني إلا بالمجـاز وليس للممكنات استـقلال في الوجود بل هوياتها تابعة للوجود الحقـيقي وهي ليست بموصوفة بالـوجود الحقـيقي وإنما هي موصوفة بالوجود الانتسـابي الانتـزاعي الذي هو ظل الوجود الحقيقي" والمستـفاد من هذا النص يخالف رأيه السابق في سريان الوجود وتعدد الموجودات، إذ هو يصرح هناك أن الوجود الحقـيقي يسـري في الممكنات فيـقتضي أن يكون وجـود الممكنات حقيـقياً (مـادام الوجود الحقيقي سارياً فيها) وإلا وجب الافتـراض أن الوجود الحقيقي حين يسري في الممكنات يتحول إلى وجود مجازي مما يترتب عليه وقـوع التغيـر في حيثيـته، وهو محـال عنده. ولرفع هذا الخلاف يجب حمل العبارة الأخيـرة على مقصد آخر. وهنا يلاحظ الشيـخ أبو عبد الله الزنجاني أن الملا صدرا كـان شـديد الخـوف مـن رجـال الدين فكان يلجـأ إلى التـقـيـة ويـكثـر من

استعمال الجمل الدالة على تدينه[١٩]. فلا يبعد إذن أن يكون كلامه على الوجود المجازي قد قصد به صرف الأذهان عن المنزلق الخطر الذي ساقه إليه القول بسريان الوجود الحقيقي في العالم. وإذا لم يكن هذا التخريج ممكناً فلا سبيل إلى تبرئة الفيلسوف من التناقض مع نفسه. هذا ما لم نعد إلى مقولة "الوجود واحد والموجود متعدد" لنصل إلى مطلقية الوجود ونسبية الموجود.

إن مبدأ وحدة الوجود ذو دلالتين مختلفتين: مادية، يتضمنها التصور التاوي والرواقي بأن المطلق كامن في المادة ولا يوجد خارج العالم. ومثالية تنزع إلى نسبة الوجود الصرف إلى الله وحده واعتبار العالم ظلاً له. وهذا من آراء بعض متصوفة الإسلام الذين قالوا إن الممكنات ليست موجودات عينية بل هي اعتبارية وإنه لا كثرة ولا تعدد فيها، وكما أن الوجود واحد فإن الموجود واحد. ويعرف هذا المذهب باسم وحدة الموجود. ونجد فيه بذرة مثالية ذاتية تنكر الوجود الموضوعي للعالم. وقد رد الملا صدرا هذا القول وقال إن وجود الممكنات وكثرتها بديهي أولي لا يقبل التشكيك وإن تجويز خلاف مثل هذا الأمر البديهي يستلزم رفع أحكام العقل ويؤدي إلى السفسطة[٢٠]. هذا عن العالم، أما الله نفسه فيظل عنده منزها عن المادة على الرغم من سريانه فيها. وهو بذلك يخالف الرواقيين والتاويين. ويتبين من هنا أن مبدأ وحدة الوجود عند الشيرازي مادي من جهة إقراره بالوجود الموضوعي للعالم وربطه بين الممكن والحقيقي واعتباره الوجودين حقيقة واحدة وهوية واحدة، ومثالي من جهة اعتباره الوجود الحقيقي أو العلة الفاعلة الأولى مجردة عن المادة.

بقي أن نلفت النظر إلى أن الشيرازي في طريقة تصوره لوحدة الوجود قد خطا خطوة مهمة نحو الجمع بين وحدة العالم وتنوعه. إن مقولة (الوجود واحد) إذا جردناها عن ملابساتها اللاهوتية يجب أن تعني وحدة الموجودات من حيث رجوعها إلى أصل مشترك واحد. وقد كشفت المادية الديالكتيكية في هذا العصر عن الأصل المشترك وهو "المادة المتحركة" باعتبارها الجوهر الوحيد الذي ترجع إليه كل الأشياء. وتجد وحدة العالم تعبيرها في ترابط الظواهر والمحسوسات وفي حقيقة أن جميع أشكال الوجود تتشارك في الخواص الكلية مثل: حضورها في الزمان والمكان وقابليتها على التطور والحركة وفي وجود قوانين عامة تعمل على كل أصعدة التشكلات التركيبية للمادة.. أما عبارة (الموجود متعدد) فتعكس تنوع الأشياء وتعدد خصائصها. وينشأ التعدد عند الشيرازي عن التفاوت في مراتب وحصص الوجود حيث تتشكل (الممكنات) بحسب هذه الحصص والمراتب وتتصور بالصور النوعية التي هي ماهيتها. وهو لا يغفل هذا التعدد لأنه لا يقول بوحدة الموجود ويفرق بين مقولتي "الوجود واحد" و"الموجود واحد" فيقبل الأولى ويرفض الثانية.

مسألة العقاب الأخروي:

للملا صدرا رأي غريب في هذه المسألة تابع فيه الجاحظ وابن عربي، فقد جاء في الأسفار وفي شواهد الربوبية.

"إن العذاب يتنافى مع صفات الرحمة التي للباري".

ولما رأى أن النصوص الدينية تخالفه فيما يدعيه وإن الباري نفسه



يؤكد أنه خلق النار ليعذب بها من عصاه وإنهم خالدون فيها أبداً ما دامت السماوات والأرض، لم يسعه إنكار وجود النار، فاعترف أن النار موجودة وسيدخلها الكفار يوم القيامة وهم إذا دخلوها فلن يخرجوا منها أي إنهم خالدون فيها كما يقول الباري، إلا أن خلودهم فيها ليس لأجل العذاب فالشيرازي يعتقد مع ابن عربي أن الله لا يعذب مستحقي العذاب إلا بقدر أعمارهم في الدنيا، إذ على قدر الجرم تكون العقوبة والزيادة فيها خروج عن العدل. فإذا انتهت المدة المحدودة للعقاب يستحيل مكوث المعذبين في النار إلى تلذذ بما كانوا يتعذبون به. وتفسير هذا "إن للأشياء غايات طبيعية والأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيذة فلكل اسم مقام ومرتبة" يقصد أن طبيعة الكفار والعصاة من طبيعة النار فإذا رجعت إليها تلذذت بها. والتلاؤم بين طبيعة العصاة وطبيعة النار يبلغ في مرحلة التلذذ بها حدا يجعل أهل النار مرتبطين بها برباط المواطنة بحيث أنهم لو أكرهوا على الخروج منها والانتقال إلى الجنة لعدوا ذلك تعذيباً لهم لأن مغادرتهم للنار ستحمل عند ذاك معنى الاغتراب. ويعني ذلك أن أهل النار يجدون في النعيم والجنة عقاباً لهم كما يجد أهل الجنة في النار جحيماً لا يطاق.

ولكن متى تنشأ هذه الصفة فيهم؟ يؤخذ من قول الملا صدرا إنها تكون في فترة العذاب إذ هو يعلل تعذيبهم بالنار في هذه الفترة بهدف (إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره.. وهذا متضمن لعين اللطف) فالكافر والمذنب يستمدان طبيعتهما من طبيعة النار بعد فترة عذاب تؤول إلى

انسجام وتوافق. وقد أكد ملا محسن الفيض تلميذ الملا صدرا أن الخلود في النار لابد أن ينتهي إلى هذا التلاؤم لأن القسر لا يدوم على طبيعة[٢١] على أن هذا القول يناقض ما مر من تعليله لفترة العذاب بكونها عقوبة لهم على ما أسلفوه في الدنيا فالتعذيب هناك انتقام وهنا لطف وكيف يجتمع اللطف والانتقام؟ لا أدري إن كان الرجل قد فطن لهذا التناقض في أقواله، فإن كان، فهو من قبيل الحالات التي أقر فيها بإمكان اجتماع الضدين. وإلا جاز لنا اتهامه بتهافت الحجة. وإذا كنت لا أستبعد ذاك فلست أستبعد هذا أيضاً مادام الأمر متعلقاً في أساسه بمسألة وهمية.

ما هو الباعث على اعتناق الملا صدرا لهذا الرأي المخالف لنصوص الكتاب والسنة؟

يروى عن النبي أنه قال: "لولا أن تذنبوا لذهب بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم" ومعنى الحديث أن الذنب لا يوجب العقوبة ما لم يقترن بالإصرار. هذا الحديث استشهد به الملا صدرا في معرض نفيه للعقاب الأخروي. ولم يذكره بكامله مكتفياً بشطره الأول (لولا أن تذنبوا لذهب بكم وجاء بقوم يذنبون) واجتزاء الحديث على هذا الشكل يراد به تأكيد ملازمة الخطيئة للإنسان بقطع النظر عن الاستغفار والمغفرة. وربما استبطن الرغبة في التخفيف من شعور الاستفضاع الديني المصاحب للذنب. ولعل صدر المتألهين أقلقه أن تبقى أشباح الخطيئة تلاحق الناس فرفع العذاب وهوّن أمر الخطيئة، وجعل استحالة العصمة مقارنة لعدم جواز العقوبة. فإذا كان هذا ما حمله على إنكار العذاب ـ وهو مرجح عندي ـ فإنه يعود بنا إلى نوايا أبيقور الطيبة. ويلتقي

الرجلان حول تحرير الإنسان من عقدة الخوف الديني بإلغاء عقيدة العذاب الأخروي إلا أنهما يختلفان في الكيفية. فأما أبيقور فوضع حاجزاً يفصل بين الناس وآلهتهم بإنكاره أي دور للآلهة في العالم، إن في خلقه وإن في تدبيره. إن للآلهة عند أبيقور عالماً خاصاً تعيش فيه بسعادة كاملة في معزل عن هموم الناس ومشاغلهم وهي لا تهتم بما يجري في هذا العالم ولا تسأل الناس عما يفعلون.. أما الشيرازي المؤمن بالله والغارق دوماً في سبحات أنواره فقد استعاض عن القطيعة الأبيقورية بعلاقة جديدة تجمع بين الله والناس وتقوم على الصداقة. ويوجز الفيلسوف رأيه فيؤكد أن الأشياء كلها تطلب الحق لذاتها وهي تشتاق إلى لقاء الله بالذات. وتلك هي طبيعة العالم وطبيعة البشر، متوجهة نحو الخير طالبة للكمال. كما أن الباري هو الآخر يحب الناس ولا يريد لهم الشر. فبين الله ومخلوقاته صداقة تنبع من طبيعة كل منهما. أما ما نراه من العداوة والكراهية بينهما فهي أمور عارضة سببها مرض تصاب به نفس الإنسان. ولكن الله لا يتخلى عن أصدقائه ساعة الشدة ولا يغيّر من حبه لهم ما يصدر عنهم من خلاف عليه، فهو يتولى بلطفه معالجة هذا المرض. والعلاج يتم كما بين سابقاً بتعريض الخاطئ لعذاب النار وقتاً معلوماً حتى يبرأ من مرضه ويعود إلى فطرته الأولى. وهذه اللمحة العابرة من الآلام هي لطف من الله بأصدقائه، وهي لذلك سرعان ما تتحول إلى سعادة لا توصف! إن هذه الصورة الرومانسية المفعمة بالتفاؤل وحب الخير تعكس مزاج الشيرازي الصوفي وذوقه الإشراقي، كما تعطينا مثالاً على تلك الأجواء الشعرية التي تحيط معالجته للمشكلات اللاهوتية بعيداً عن محاكمات المنطق وقوانينه الصارمة. ومع ذلك فإن

التسليم بنظرية الملا صدرا هذه لابد أن يقترن بالتساؤل عن مصير الوازع الديني؟ إن هذا الوازع يستند عادة إلى عقيدة البعث، وما يصحبها من التهديد بعذاب الآخرة أي إنه مرتبط بالخوف من الله، من سخطه وعذابه. وتعتمد الأديان على الوازع الديني لفرض تعاليمها وتأمين الامتثال للمحرمات. فإذا ارتفع العذاب عن الناس فأية قوة ستحمل المؤمنين على التقيد بالأوامر والنواهي المتضمنة في الشرع؟ بل وأي مبرر يبقى للإيمان والعبادة إذا كان الخلود في النار سبباً للسعادة وإذا توفرت لكلا الفريقين، أصحاب الجنة وأصحاب السعير، تلك اللذائذ والنعم المتلائمة مع طبيعة كل منهما؟ إن مذهب الشيرازي يقودنا إلى نتيجة مريعة وهي زوال الواعز الديني وإبطال مفعوله، ومع أنه لم يصرح بهذه النتيجة فلا سبيل للادعاء بأنه لم يفطن لها، أما رجال الدين فأدركوا ما في هذه العقيدة الجديدة من خطر على المؤمنين فتبرؤوا منها ولم يحمدوا طريقة الشيرازي في إعلانها وكانت من أسباب لعنه على لسان الملا الهزارجريبي في جوار قبر الحسين.

الصدفة والضرورة:

استخدمت الصدفة في الفلسفة لغرضين: ١ـ ضد السببية، إذ يذهب القائلون بها إلى إنكار وجود النظام في العالم واعتباره مؤلفاً من ظواهر منعزلة عن بعضها.

٢ـ ضد الألوهية، لأن النص على أن العالم نشأ بالصدفة يلغي الاعتقاد بوجود العقل الخالق سواء كان خارج العالم أو داخله.

وقد جوبهت الصدفة بمعارضة شديدة من السببيين واللاهوتيين على

حد سواء، أولئك دفاعاً عن مبدأ العلية والقنونة في العالم، وهؤلاء لمصلحة الغائية المفضية إلى إثبات العقل الخالق ، المحرك والمنظم للعالم كله. وللشيرازي رأي في هذه المسألة ينطلق فيه من ارتباطه بالفريقين. فهو من جهة قائل بالعلية مثبت للقنونة في نظام الوجود ، وهو، كفيلسوف لاهوتي، معتقد بالغاية والمبدأ الخالق الذي تسري إرادته في الموجودات فتحركها وتوجهها نحو الكمال. وانسجاماً مع هذا الموقف جاء في الأسفار:

"لو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجوداً بالاتفاق. فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي ساقت الحافر إلى الكنز اتفاق وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه فليس بالاتفاق بل بالوجوب".

هنا نفي حاسم للصدفة، فلا شيء في الوجود يحدث بلا سبب يوجب حدوثه. أما الاعتقاد بالصدفة فيرجع إلى الجهل بأسباب الحدث. وقد كرر هذا الرأي السببيون من ماديي القرن الثامن عشر في فرنسا فأكد هولباخ أن المصادفة مقولة ذاتية تعبر عن جهلنا بالسبب. تماماً كما قال الشيرازي.

ولكن فيلسوفاً ذا بصيرة واقعية كالشيرازي لا يجهل أن في الدنيا أحداثاً لا يخضع شكل وقوعها إلى سبب لازم يحتم وقوعها على هذه الصورة أو تلك. فهو يتبع قوله السابق بما يفيد إقراره بوجود أشياء تحدث اتفاقاً، يقول: "إن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة" ومن التأمل في مثال حافر البئر نرى

أن عملية الحفر أمر إرادي كان القصد منه الحصول على بئر للتزود بالماء. والبئر هو النتيجة التي يجب أن تترتب على إرادة الحفر، وفي هذه الأثناء عثر الحافر على كنز لم يكن هو المقصود من الحفر فيكون العثور عليه نتيجة عرضية لحفر البئر. على أن هذه النتيجة لا تنفصل من إرادة الحفر لأنها قد ترتبت عليها. وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل كان العثور على الكنز ضرورياً؟ إن الفيلسوف يجيب بنعم وإنما جهلنا الأسباب فتوهمناه اتفاقاً. وهذا تطرف ينساق إليه بتأثير انحيازه إلى العلية الغائية. أما الواقع فهو أن الكنز قد اكتشف لسبب عرضي هو حفر البئر، وقد كان من الممكن أن يبقى مدفوناً في أعماق الأرض ولا يدري به أحد. ولذلك أرى أن عبارته الثانية ـ وهي مطورة عن أرسطو[٢٢] ـ أدق من الأولى. إن وجود الضرورة يستدعي المصادفة بحيث أن الثانية تؤلف شكل وجود الأولى، كما يقول انجلس[٢٣].

وإذا حدثت المصادفة فإنما تحدث في نطاق الظواهر الطبيعية أي إنها تبعاً لنظرية أرسطو نتيجة عرضية لشيء طبيعي أو إرادي، ووقوعها ليس خرقاً لقوانين الطبيعة وإنما هو من نتائجها. كما أن ناتج المصادفة لابد أن يكون طبيعياً أو إرادياً كما يعتقد الملا صدرا. ولنعد إلى مثال الكنز. إن وجود الكنز في باطن الأرض هو إما نتيجة عمل إرادي كأن يكون مدفوناً من قبل بعض الناس في الأيام السالفة وإما نتيجة لفعل الطبيعة كأن يكون منجماً للذهب أو الياقوت أو العقيق أو ما شابه من الأحجار الكريمة. وبعد العثور على هذا الكنز فإن التصرف فيه لا بد أن يخضع لنفس الأسباب الفاعلة على الصعيدين الطبيعي والاجتماعي. فمثلاً: يستطيع صاحب الكنز أن يشتري به ـ مع افتراض

وجوده في مجتمع يقدس الملكية الفردية ـ مصنعاً يستثمر به جهود مجموعة من الإجراء أو مزرعة كبيرة مع من يعمل فيها من الفلاحين. ولكنه سيعجز عن استخدام كنزه في استمالة امرأة يحبها إذا كانت هي لا تحبه ولو أنفق كل ما عثر عليه. لأن هذا سيكون خلاف الطبيعة وهو محال! وهذا هو مصداق قوله أن الاتفاق ينتهي إلى طبيعة أو إرادة.

حاول الشيرازي الاستفادة من مقولة الصدفة لتفسير الشر والنقص في العالم. فقد جاء في الأسفار ما يفيد أن القنونة في الطبيعة سبب تقدمها نحو الأفضل، الخير والكمال. وما يحدث في العالم إذا جرى طبقاً لنظام العلل والمعلولات لن يكون إلا خيراً. أما الظواهر المؤذية فهي قليلة وغير مطردة الوقوع ولهذا اعتاد الإنسان "أن يتصور لها سبباً عارضاً". " فالطبيعة متوجهة إلى الخير إن لم يعقها عائق" والعائق هو حادث عرضي يقع على هامش مسيرة العالم. ولا بد أن ننبه على أن الشيرازي لا يريدنا أن نعتبر كل ما يقع بالصدفة شراً فهو يهدف فقط إلى تفسير الشر والنقص بالصدفة أي إن كل ما يحدث من شرور فبسبب عرضي، ولكن ليس كل ما يحدث عن الأسباب العرضية شراً أو كارثة، فقد ساقت الصدف حافر البئر إلى الحصول على كنز.

أضفى الملا صدرا بهذا القول طابعاً تطورياً على مبدأ السببية. فالظواهر المقنونة هي ظواهر خيرة ومتجهة نحو التقدم. وكل ما يحدث في إطار مسيرة العالم فهو نافع وخير، وسائر نحو الكمال. لكن السببية تأخذ بهذا الطابع التطوري شكل المبدأ الغائي والشيرازي كما بينت آنفاً من القائلين بهذا المبدأ. إن الضرورة والغائية تجتمعان في ذهن الفيلسوف فتصنعان التقدم والخير وتستبعدان الشر والنقص ولا شك في أنه لم

يستطع الفصل بين القنونة الصارمة لنظام العالم وبين عمل الوعي الهادف، رغم إنكاره للإرادة الحرة، فتوحدت الغائية والحتمية لديه في المبدأ المنظم للوجود. وهو مبدأ عاقل لكنه مطبوع، أي إنه ليس حر الإرادة. ومن الواضح مع ذلك أن العقل متلازم مع الحرية فكيف يكون المبدأ عاقلاً ولا يكون حراً؟ لقد تخلص ديكارت ـ معاصر الشيرازي ـ من هذا المأزق بالنص على حرية الإرادة، لكن عقلانية الشيرازي المتطرفة تتمسك بالضرورة وتعتبر الإرادة الحرة تجديفاً يقول به الحشوية وأتباع السلاطين. وبإلغاء الإرادة الحرة لا يبقى للعقل مجال للفعل ما دام الأمر تابعاً للطبع ولا شيء فيه يدل على الاختيار. فهل فكر الشيرازي بإلغاء المبدأ العاقل لحساب الضرورة والفعل الذاتي للوجود؟ هاجس لا يتناغم مع حبه للوجود الحق...

إن عقلانية الفيلسوف تتعطل حيث يبدأ ذوق المتصوف. وليس لنا أن نطالب الملا صدرا بالتخلي عن حبيبه.

مهما يكن الحال فإن الضرورة ـ التي تتمتع بمكانة بارزة في منهج الشيرازي نفسه ـ توفر قاعدة علمية تبدو (حتى الآن) كافية ليس فقط لتفسير ما في الطبيعة من الخير والكمال وإنما أيضاً لما فيها من الكوارث والشرور. فليس الشر في العالم شيئاً طارئاً أو عرضياً كما اعتقد الشيرازي بتفاؤل متطرف بل هو حصيلة نفس القوانين التي تلد الخير... نعم، الطبيعة مغذة نحو الأفضل، طالبة للكمال بطبعها، وهذه حقيقة يعكس الاعتراف بها إدراكاً عميقاً للوجود وحركته، وهي بالتالي جزء من نظرية الملا صدرا التي سندرسها في الفصل القادم.

الهوامش

(١) انظر : هنري كوربان ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ الطبعة العربية ـ بيروت ١٩٦٦ .

(٢) يعد محمد باقر الداماد : ويسمى المير الداماد . أكبر ممثلي الفلسفة الإشراقية الشيعية لولا أن تغطي عليه شهرة تلميذه الملا صدرا . وقد توفي عام ١٠٤٠ للهجرة .

(٣) راجع : هنري كوربان ـ مقام الملا صدرا في الفلسفة الإيرانية ـ في مجلة الدراسات الأدبية الصادرة عن كلية الآداب في الجامعة اللبنانية عدد ١ ـ سنة ١٩٦٥ .

الشيخ محمد رضا المظفر ـ مقدمة الطبعة الثانية لكتاب الأسفار الأربعة ـ طهران ١٣٨٧ هـ .

الشيخ عبد الله نعمة ـ فلاسفة الشيعة ـ بيروت . في ترجمة صدر الدين الشيرازي .

جعفر آل يا سين ـ صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية ـ بغداد ١٩٥٥ .

(٤) الكافي هو عنوان كتاب يعقوب الكليني المتوفى عام ٣٢٩ هـ . وهو من كتب الحديث المعتمد عليها عند الشيعة .

(٥) تصدى هذا المؤلف لتقييم المذاهب الفلسفية في إيران بكتاب سماه (المذاهب والفلسفة في آسيا الوسطى) ترجم الأب انستاس الكرملي فصلاً واسعاً منه في مجلة المباحث اللبنانية ـ ١٩٣٤ ـ وقد طالعته فرأيت فيه دسا استعمارياً يفضح الغرض من تأليفه . والكونت المذكور لم يكن مؤلفاً بقدر ما كان واحداً من الرسل المبكرين للاستعمار الغربي في الشرق .

(٦) انظر : فصل المصادر من كتاب النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ ط٤ .

(٧) في مقالته عن الشيرازي في The Encyclopedia of Islam P. 378

(٨) يعتقد الإشراقيون أنهم بهذا التجرد يقتربون من الله فيطلعهم على الحقائق إطلاعاً مباشراً عن طريق المشاهدة . أما واقع الحال فإن هذا المسلك يتيح لهم التفرغ للعمل الفكري في هدوء وصفاء ذهن . ولا ريب أن الفيلسوف الإشراقي حين يمارس هذه العملية لا يكون قد بدأ من اللافكر إلى الفكر دفعة واحدة . فهو يفكر بالاستناد إلى أفكار سابقة تؤلف الخط العام لثقافته المكتسبة قبل الوصول إلى ما يسميه مرحلة الكشف . وحينئذ لا يبقى للكشف من معنى سوى قدرة الفيلسوف على الاستنتاج مستعيناً بمجمل الظروف والشروط التي يستدعيها التفكير بالطريقة الإشراقية . ولابد أن تأتي النتائج ، في عملية كهذه ، متطابقة مع الخلفيات الفكرية ولا يمكن أن تكون بأي حال شيئاً خارقاً للعادة كما قد يستفاد من كلمات المتصوفة الذين اعتادوا على الثرثرة بالإلهام والرؤية والمشاهدة واختراق الحجب وما أشبه . ومن الجدير بالذكر أن كل ما جاء به المتصوفة وفلاسفة الكشف والإشراف من "كشوف" جاء محصوراً في آرائهم الخاصة في اللاهوت والطبيعة ، والمستقاة أصلاً من معارف

عصرهم ، ولم يقدم أي واحد من أولئك الذين وصلوا إلى مرحلة الكشف وتعاملوا مع الأشياء بالرؤية وصفا حقيقياً لما (شاهدوه ؟) . ومن الملاحظة مع ذلك أن مرحلة الكشف تدفع المتصوف خارج المنطق وتعطيه حرية غير محدودة تصل به إلى الهذيان التي تتكسر في داخله المقولات والعقائد الجاهزة . والهذيان الكشفي هو منبع الشطحات التي يجسد بها المتصوف مروقه من دائرة الدين والمجتمع .

(٩) علي أن أسجل اعترافاً بالسبق في الكشف عن ديالكتيك الشيرازي لكاتب إيراني هو إحسان طبري وذلك في مقالة له بعنوان (ديالكتيك درا أنديشه برخي أز متنكران إيران) نشرت في مجلة دنيا ١٩٦٠ . وقد ترجمه لي صديقي الأستاذ محمد الملا عبد الكريم .

(١٠) المادية الديالكتيكية لمؤلفين سوفيات ـ الطبعة العربية في دمشق ، ثمة شروح نافعة حول الموضوع في الصفحات ١٧ ـ ٢٩ .

(١١) هذا من عباراته في الأسفار . ويؤسفنا أن تكون الطبعة المعتمدة عندنا وهي الطبعة الحجرية غير مرقمة وسيتعذر علينا الإشارة إلى رقم الصفحة كلما اقتضى الأمر اقتباس شيء من الكتاب .

(١٢) انظر : Bacon's Advancement of Learning. Oxford University Press- London. P. 99- 106.

(١٣) انظر : موضوعات عن فيورباخ ـ الترجمة العربية ملحقة بكتاب انجلس (لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) ط موسكو ص٧٤ .

(١٤) راجع : توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة ـ الطبعة الرابعة ص١٢٤ ـ ١٣١ .

(١٥) نقلاً عن الجزء الأول من كتابه (مقدمة في المادية الديالكتيكية) الطبعة العربية بغداد (بتلخيص) .

(١٦) البسيط هو الذي لا جزء له ، أي أن كل جزء منه مساو لكله في الحد والاسم . أو هو ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع ، وقد يوصف بأنه ما لا يجوز عليه الوجود والعدم والسلب والإيجاب . وهو أزلي وغير متناهي . وتدل هذه الصفات على الله . ويذكر أن البسيط في الفلسفة هو الأصل الذي تنحل إليه كافة الموجودات ، فالجوهر الفرد بسيط ، والهيولى الأولى بسيطة والمثل الأفلاطونية بسيطة أيضاً وكذلك العناصر الأربعة عند انبادوقليس . وتشترك البسائط كلها في عدم القسمة وفي كونها ـ خلا العناصر الأربعة ـ أزلية وغير متناهية . وفي ضوء هذه المعاني يمكن أن نفهم غرض الملا صدرا من قوله إن البسيط هو كل الأشياء . ويتطيّر رجال الدين من هذا الوصف . انظر : "حق اليقين" للملا محمد باقر التبريزي ط كربلاء ١٣٨٣ هـ . ص١٥٠ فما بعدها .

(١٧) الآية ٤ من سورة الحديد .

(١٨) الجعل البسيط هو جعل الشيء نفسه . وأثره نفس الشيء المجعول فلا يستدعي إلا أمراً واحداً . وبعكسه الجعل المركب وهو جعل الشيء شيئاً أي افادته الهيئة التركيبية الحملية . والجعل المركب يستدعي أمرين مختلفين بالهوية هما المجعول والمجعول إليه . وحين أراد الملا صدرا إثبات هوية واحدة للعلة والمعلول نسب العلاقة بينهما إلى الجعل البسيط . وقوله (الوجودي) إِشارة إلى أن المجعول هو الوجود دون الماهية كما سيأتي في مبحث أصالة الوجود .

(١٩) راجع : أطروحته المعنونة : الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي - ص٣٠ ط دمشق وطهران .

(٢٠) ومن العجب أن يردد في الأسفار نفس الزعم الصوفي حيث قال بالحرف الواحد (العالم متوهم ليس له وجود حقيقي) ولا أدري على أي ملاك نحسب هذا القول ؟ الخوف أم التناقض ؟ أم منزلقات لغة التصوف التي يحبها الفيلسوف ؟

(٢١) انظر : ميرزا موسى الاسكوني الحائري - إحقاق الحق ط٢ - النجف ١٩٦٥ ص ,١٣٦

(٢٢) انظر : كتاب الطبيعة ف ٤ و٦ من المقالة الثانية - ترجمة اسحق بن حنين - نشره عبد الرحمن بدوي .

(٢٣) المختارات ج٤ ص٤٩ ط دار التقدم - موسكو .

الفصل الثالث

النظرية

كان على منهج الملا صدرا أن يعطي الثمرة المكافئة للادعاء الكبير الذي تصدر مقدمة كتاب الأسفار. وإذا كان ما صدر عنه الفيلسوف من نزعات نقدية داخلاً في وعده بالعطاء وادعائه الإتيان بما عجزت عنه الأوائل فإن الوقوف عند هذه المبادرة ـ مهما كانت كمية الغرور المتحملة بها ـ لا يكفي لتبرير الإدعاء.. بل وسيكون رداً متواضعاً على مطالبتنا تلك الأمثلة التي اقتطعناها من سياق فلسفته إذا علمنا أنها تنطلق من نقاط مشتركة بينه وبين أسلافه فليس له في أي منها فضل الابتداء وإن كان له فيها فضل التطوير والإضافة. على أن منهجاً نقدياً طموحاً يتحد مع الواقع بأكثر من وشيجة ديالكتيكية لابد أن يفرز ما يعادله على صحيفة الأفكار. وفي اعتقادي أن نظرية الحركة الجوهرية هي هذا المعادل. وهذه النظرية هي نتاج منهجه الفلسفي وإن كانت مسبوقة في بعض تفاصيلها من فلاسفة غامرين كالإغريقي هيراقليطس بقدر ما يتعلق بعناصرها الديالكتيكية ومنحاها التغيري، وإخوان الصفا ومسكويه بقدر ما يتعلق بمنحاها الارتقائي. وتندمج هذه النظرية عنده في نظرية مادية يرجع إليه فضل إرسائها هي نظرية أصالة الوجود التي سأبدأ بدراستها قبل الخوض في حركة الجوهر لأنها مبنية عليها.

أصالة الوجود:

ميزت الفلسفة الإسلامية، ربما للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة[1] بين وجود الشيء وماهيته[2] واختلفت حول أيهما الأصل. وقد عرف الوجود بعدة تعريفات، فقال بعض الفلاسفة إنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل أي ما يقبل الفعل والانفعال والتأثير والتأثر. وقال المتكلمون إنه الثابت العين أما العدم فهو المنفي العين. ويشمل الوجود وفقاً لهذا التعريف الجواهر والأعراض. وعرفه غيرهم بأنه ما يعلم ويخبر عنه، أي ما يصح أن يكون موضوعاً للعلم، خلاف المعدوم إذ لا يصح أن يكون كذلك. فإذا قلنا مثلاً شجرة أمكننا أن نخبر عنها بأشياء تتعلق بها من النمو والذبول والإيراق والإثمار وما أشبه وهو بخلاف قولنا لا شجرة أو لا شيء. وامتنع آخرون عن تعريف الوجود وقالوا إنه بديهي لا يعرف، وإنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء[3].

ولم يوافق الشيرازي أيضاً على تعريف الوجود وقال إن الموجود المطلق ـ وهو موضوع العلم الكلي ـ يجب أن يكون بيناً بنفسه مستغنياً عن التعريف والإثبات وإلا لَمَ يكن موضوعاً للعلم العام. ثم إن التعريف إما أن يكون بالحد وإما بالرسم. والتعريف بالحد يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء فليس له جنس ولا فصل أي أنه لا حد له. أما التعريف بالرسم فهو تعريف بالأعرف مما يميز الشيء عن غيره ولا شيء أعرف من الوجود. ومن الخطأ الفاحش ـ يضيف الشيرازي ـ بيان الوجود بأشياء على أنها أظهر منه. والوجود مستغن عن الإثبات لأنه ثابت والثابت نفس مفهوم الثبوت. ومحاولة إثبات الوجود هي من قبيل تعريف الشيء بما يرادفه ويواطئه من الأسماء أي أنها لغو.

والوجود عند الشيرازي حقيقته إنه في الأعيان لا غير. فالوجود هو الموجود سواء كان مطلقاً أو جزئياً. والمقصود بالموجود المطلق، أو الموجود بما هو موجود، تلك الظواهر التي هي من اختصاص العلم الكلي وهو الفلسفة. وتتميز هذه عن الظواهر التي هي من اختصاص العلوم الجزئية كالرياضيات المعنية بدراسة الأشياء التعليمية (كل ما له مقدار مخصوص) والطبيعيات الباحثة في أحوال الأجسام الطبيعية كعلم الفلك. والفلسفة لا تدرس هذه الظواهر لأنها تعنى بالوجود في أعم ظواهره وحالاته وتترك التفاصيل للعلوم المتخصصة.

عرفت الماهية بأنها ما به الشيء هو هو. وتشتمل تبعاً لمنطق المشائين على مقومات الشيء المشتركة والخاصة. وهذه تنقسم إلى الجنس والفصل ومنهما يكون الحد المعرف للشيء. ويرجع هذا التحديد إلى عناية المشائين بالكلي وجعله غاية العلم، والحد بالترتيب الصارم الذي اشترطوه يفيدهم لهذا الغرض. ومن نتائجه الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد.. وللماهية غرض آخر نجده لدى علماء أصول الفقه من المسلمين. فقد أنكر الأصوليون ارتباط الماهية بالحد (وفق الترتيب المشائي) فالحد عندهم ليس تعبيراً عن ذاتيات الشيء وإنما غرضه التمييز بين المحدود وغيره فهو أقرب إلى الرسم. والتعريف بالرسم يكون بالخواص دون الفصول. ثم إن الفصول عندهم ليست ثابتة كما هي عند المشائين فقد أجازوا أن يكون الجنس فصلاً والفصل جنساً وأن يكون الفصل الواحد مقوماً لجنسين، كما أنهم قالوا بجواز تعدد الفصول المقومة للشيء الواحد[٤]. وتؤدي آراء الأصوليين هذه إلى قاعدة الماهية الاعتبارية وهي تتمشى مع اتجاه هذا الفريق من مفكري الإسلام إلى المنطق الاستقرائي وتوسعهم فيه على حساب منطق أرسطو[٥].

وفي دراستهم للعلاقة بين الوجود والماهية انقسم المسلمون إلى فريقين: قائل بأصالة الوجود وأن الماهيات منتزعة عنه بالتعقل، وقائل بأصالة الماهية وإن الوجود هو المنتزع منها. ويتبع أصالة الوجود كون الماهية اعتبارية في حين تقترن أصالة الماهية بقاعدة الماهيات الثابتة. ولم يكن المبدأ الأول واضحاً كل الوضوح قبل صدر الدين الشيرازي فقد مال الاشراقيون، أتباع السهروردي، والأشاعرة المتأخرون إلى القول بأصالة الماهية في الجعل والتحقق. وخلاصة آرائهم: إن للعلة الفاعلة بالجعل البسيط أثراً هو نفس ماهية المجعول. والجعل البسيط لا يستدعي إلا أمراً واحداً وهو نفس ماهية المجعول. والماهية تنشأ عن العلة على وفق المثال الذي يتحصل به الضوء من الشمس. فالضوء لا ينفرد عن الشمس لأنه ناتج عنها ولكن العقل ينتزع منه معنى وجودياً بتقريره أن الضوء موجود بسبب الشمس وليس الضوء منفرداً بنفسه لكي يجعل متصفاً بالوجود وإنما اكتسب معنى الوجود باعتبار العقل. وهكذا شأن الأثر الناجم عن العلة: إنه الماهية ولكن العقل ينتزع عنها الوجود فيصفها به. وهذا هو المعنى بأصالة الماهية في الجعل أي الإيجاد. ويتبع الأصالة في الجعل أصالتها في التحقق. أي الوجود الفعلي في الجزئيات. وقد نفى السهروردي أن يكون الوجود حاصلاً ومتحققاً في الأعيان. ويستند القائلون بأصالة الماهية إلى أن حقيقة الوجود في الممكن[٦] زائدة عليه لأنه موجود بغيره، بعكس واجب الوجود لأنه موجود بذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار أمر آخر. فحقيقة الوجود في الواجب هي عينه من غير زيادة عليه وفي الممكن شيء آخر يأتيه من جهة ماهيته. وفي هذا الصدد تلاحظ ثلاثة أمور[٧].

١ـ المنتزع عنه وهو ذات الشيء وماهيته.

٢ـ الحيثية التي هي منشأ الانتزاع، وهي تعلق الشيء بالوجود الحقيقي.

٣ـ المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري. وهذا أمر اعتباري يعبر عن مفهوم الوجود ومعناه.

وللمشائين المسلمين موقف متراخ: فهم من جهة يتمسكون بقاعدة الماهية الثابتة، وهي النتيجة المترتبة على كيفية تركيب الحد عندهم وتأليفه من الجنس والفصل وتقييد طرفيه بقيود صارمة تحيل أن يكون الجنس فصلاً والفصل جنساً كما تفرض ألا يكون الفصل الواحد مقوماً لأكثر من نوع واحد. ومن جهة أخرى يقول هادي السبزواري في منظومته إن محققي المشائين مشوا إلى جانب مجعولية الوجود، أي أن أثر العلة هو الوجود وليس الماهية. ويعني هذا إقرارهم بأصالة الوجود في الإيجاد. وإشارة السبزواري تنصرف إلى جماعة مخصوصة من المشائين لأن المأثور عنهم غير هذا القول كما بينه الغزالي في "مقاصد الفلسفة" حيث نص على تقدم الماهية كأمر متفق عليه بين الفلاسفة. وقد أفاد التهانوي أنهم يستندون إلى أن الصادر عن الفاعل ليس نفس الماهية بل هو الشيء الموجود في الخارج وهو قول المعتزلة أيضاً. وقد رجعوا إلى الجعل المركب وهو إفادة الهيئة التركيبية الحملية، ويعبر عنه باتصاف الماهية بالوجود لا على سبيل انفراد أحد منهما بالمجعولية. فأثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج، وهي أثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي. ويبدو هذا الموقف كما لو كان حلاً جامعاً لمقاصد المذهبيين، وقد رفضه الشيرازي وبين أن أثر الفاعل يجب أن يكون أمراً موجوداً ـ بمعنى الوجود

العيني ـ والإتصاف بأي معنى أخذ، لا يصلح أثراً للفاعل لأنه أمر معنوي وليس حقيقة عينية. وبهذا عبر عن انحيازه القاطع لأصالة الوجود. إن ما يهتم به الشيرازي هو الوجود الخارجي وهو يصر على أنه ليس في الخارج أمر سوى الوجود، والماهية متحدة به اتحاد المفهوم الاعتباري بالأمر العيني. والعلاقة بين الوجود والماهية اتحادية لا تعلقية أو انضمامية أي إنها علاقة بين أمر متحصل هو الوجود ولا متحصل هو الماهية وليست بين أمرين متحصلين. والوجود وحده مناط كل التشكلات الحاصلة في الخارج. وقد سبق أن ذكرنا أن تحصلات الوجود عنده هي تعدد مراتبه أي تطوراته، فالعلة تتطور في ذاتها فتنتج المعلول. والمعلول ليس إلا نحواً من أنحاء وجود العلة. وحيثما وجد الشيء اتحدت به ماهيته اتحاد الظل بالشخص. فماهية كل شيء تتشخص به وهي حكاية عقلية عنه أو ـ كما يقول ـ شبح ذهني لرؤيته في الخارج، والماهية كلية فهي تصدق على كثيرين ولا توجد في الخارج إلا بوجود ما تتشخص به. فحين نأخذ مثلاً ماهية المثلث نقول إنه سطح مستو ذو ثلاثة مستقيمات متلاقية بالرؤوس... الخ ولكن هذا الوصف لا يمكن تصوره إلا بعد تصور شيء موجود هو المثلث، فالمثلث موجود قبل ماهيته. وهكذا في كل شيء نرى أمرين: الوجود الخاص له وهو الموجود الحاصل في الواقع، وماهيته وهي معنى كلي متحد به وموجود به لا بنفسه. ولا يعني ذلك إمكان الانفصال بين ماهية الشيء ووجوده. فالوجود والماهية واحد في الأعيان والأذهان أي، إننا لا نتمكن من تصور وجود بلا ماهية، باستثناء الوجود الواجب ـ الله ـ لأنه وجود محض لا ماهية له، وليس للماهية وجود شخصي مستقل بحيث يمكن أن

يشار إليه بقطع النظر عن الشيء المتحد به. ولكن الفيلسوف يستدرك بأن للماهيات حالات عقلية تسبق وجودها في الواقع إذ من الجائز أن يلاحظها العقل من غير ملاحظة وجود خارجي ذهني معها، وهذا محض تجريد يمنحها وجوداً ذهنياً بتصورها مجردة عن وجودها الشخصي ومن هاهنا يصح القول إنها متقدمة على الوجود ولكن في الذهن الذي يمكنه أن يجرد الماهية عن وجودها فتكون مغايرة له مثلما يكون من الممكن تخلية القابل عن المقبول وتصورهما منفردين في حالة اتحاد الهيولى بالصورة. إلا أنه يعود في نص آخر فيتحفظ من وصف الماهية بهذا النحو من الوجود الذهني فيقول إن موجودية الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفة لها بل بأن تصير معقولة عنه ومتحدة به. وهو معنى تصورنا أنها موجودة من حيث هي منفصلة عن وجودها الخارجي الذي انتزعت عنه بفعل الذهن، ويتضمن هذا الانتزاع العقلي في حد ذاته معنى اعتبارية الماهية.

وقد نعى الملا صدرا على القائلين باعتبارية الوجود أنهم خلطوا بين الوجود الحقيقي والوجود المصدري فلم يروا أن الموجودات الجزئية حاصلة في الواقع بحصتها من الوجود الحقيقي القائم في الأعيان وإننا نشتق منه معنى عقلياً هو الوجود المصدري كما نشتق الشيئية من الشيء والحيوانية من الحيوان. وكما أن الموجود في الواقع هو الحيوان، أما الحيوانية فمفهوم مصدري، ففي الواقع أيضاً موجود عيني مشهود أو محسوس نشتق منه مفهوماً موافقاً هو الموجودية. ولكن مؤصلي الماهية عجزوا عن رؤية هذا المعيار الفاصل بين الوجودين فجعلوا الوجود أمراً انتزاعياً اعتبارياً لا تحقق له في الواقع. ويقرب الوجود المصدري هنا من معنى الحال عند المتكلمين.

في إثباته لأصالة الوجود في الجعل أوضح الفيلسوف أن الماهية تقبل التشخص ولكنه ليس من لوازمها لأنها لا تعدد لها في ذاتها إذ هي مفهوم كلي وإنما تتعدد حصولاتها في عالم الطبيعة. وتشخص الماهية ليس عينها بل هو بأمر زائد عليها عارض لها، لأن الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها إليها واحدة فما لم تتخصص بواحدة منها لم تصدر عن العلة. وإذن فالصادر عن العلة ليس نفس الماهية بل هو الشخص. ثم إن الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يصدق على كثيرين فهي ليست في نفسها جزئية. ومن شأن الكلي إذا تحقق في الجزئيات أن يلحقه تغير فلابد لحصول الماهية في الخارج من أمر غيرها تتحد معه حتى توجد وتتشخص به. يضاف إلى ذلك أن الشيء لا يوجد ما لم يتشخص لأن الوجود الفعلي هو الوجود الشخصي فقط ـ ولما كانت الماهية بوصفها مفهوماً كلياً غير موجودة بالذات فإن الأمر الذي تتشخص به يجب أن يكون متشخصاً بذاته وبالتالي يجب أن يكون الصادر عن العلة هو الوجود لا الماهية(٨).

وكما أن الوجود هو الأصل الصادر عن العلة فهو أيضاً الأصل في التحقق. قال الملا صدرا إن الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره يكون به متحققاً وكائناً في الأعيان والأذهان وبه ينال كل شيء حقيقته فهو لا يمكن أن يكون أمراً اعتبارياً من عمل الذهن. ويضيف فيلسوفنا أن الوجود موجود بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص وعكسه في المرآة وبديهي أن صورة الشخص في المرآة توجد بوجوده فهو الأصل وهي التبع. وتقوم هذه الاستدلالات على قاعدة أساسية وهي كون الماهية مفهوماً كلياً، ولذلك لا تتفاوت مراتبها إلا بتفاوت مراتب الوجود،

مثلاً: النور له مفهوم واحد وهو نفس الظهور بالمعنى الكلي، أما في المعنى الجزئي فإن الأنوار تتفاوت شدة وضعفاً فهي وجودات جزئية ولها ماهية مستمدة من مفهومها العام. وماهياتها الشخصية متفاوتة في الشدة والضعف تبعاً للتفاوت في مراتب الأنوار. وهكذا فالوجود العيني هو الأول والمعاني الذهنية مستخلصة منه ومحمولة عليه فهي لا تسبقه ولا توجد قبله.

دلالة القول بأصالة الوجود:

قلنا إن الماهية مفهوم كلي، وقد أورد الجرجاني أنها غالباً ما تطلق على الأمر المتعقل من الشي. أما الموجود فإن التعريفات الدائرة حوله سواء عند الملا صدرا أو عند من سبقه تفيده معنى الواقع العيني، المحسوس للأشياء. وعليه فالمختص بالأصالة هو هذا الوجود العيني المتحقق واقعياً في أفراد النوع. وبإعطائه الأولوية نكون قد بدأنا بالواقع المحسوس ثم استخلصنا منه خواصه النوعية المميزة له بطريقة عقلية حيث تتألف من هذه العملية الذهنية الصرفة ما ندعوه ماهية. وفي المذهب المقابل: الموجود فقط صور ذهنية، مفاهيم متشخصة بنفسها والشيء في وجوده الجزئي تابع لهذه الصورة آخذ حصته من التشخص منها فالشيء موجود لا بوجوده بل بماهيته أي بالمفهوم الذي هو أصل تقومه وحصوله في الواقع. وبذلك يرتدي مذهب أصالة الماهية صيغة مثالية تؤخر الوجود إلى المرتبة الثانية وتضع في بداية الأشياء صورها العقلية المجردة وتنتهي من ثم إلى جعل العالم مسرحاً لماهيات ثابتة تتحرك الموجودات داخل أسوارها الصلبة، حركة دورية رتيبة تمنعها من

تجاوز الصيغ المقررة لها بموجب قانون ماهيتها الخاصة. ولكي نضع حركة العالم في مسارها الصحيح يجب قلب هذه القاعدة: فالموجود أولاً ليس هو المفهوم الكلي وإنما الواقع المحسوس ممثلاً في الفرد. والصورة الذهنية لا تسبق الصورة العينية في الوجود الفعلي لأنها مستمدة منها ونتيجة من نتائجها. ومن المعلوم أن الأنواع ليس لها وجود مستقل فوجودها بوجود أفرادها. فليس هناك مثلاً إنسانية بالفعل مستقلة عن أفراد الإنسان بل الإنسانية مفهوم عام مؤلف من تلك الخصائص المشتركة بين أفراد النوع الإنساني. فالموجود في الواقع هو الإنسان الفرد وليس مفهومه. وبهذا نخلص إلى أن حركة الأشياء حركة في وجودها لا في ماهيتها. والمتحرك هو الوجود. والماهية تابع له في حركته متفرع عليه في الذهن لا في الواقع. ولكن كيف سيكون حال الماهيات في عالم الملا صدرا ؟ إن الفيلسوف لم يصرح بمبدأ الماهيات المتغيرة ولكن مذهبه في أصالة الوجود لابد أن يفضي إليها وإن كان قد أنكر أكثر من مرة وقوع التغير في الماهية. وسيأتي تبيان ذلك في المباحث القادمة.

معنى الحركة:

استهل الملا صدرا دراسته للحركة بالبحث فيما يحدها، فذكر ثلاثة تعريفات للقدماء: قول الفيثاغوريين إنها الغيرية، وقول أفلاطون بأنها خروج عن المساواة (والرأيان مشتركان بين الفيثاغوريين وأفلاطون فقد أشير إلى الغيرية في آثار الأخير في حين دافع الفيثاغوريون عن مفهوم اللامساواة كما سيأتي) وأخيراً تعريف أرسطو، وقد تكلمنا عليه في الفصل الأول، وهو قوله: الحركة كمال ما يتحرك، أو هي خروج من القوة

إلى الفعل.. وقد فهم التعريفان الأول والثاني بصورة مختلفة، فأرسطو يرد قائلاً إن الغيرية لا توجب التحرك وكذا اللامساواة. وفسر يحيى بن عدي هذا القول بأن كل شيء من الموجودات فيه غيرية لما ليس هو وليس ذلك موجباً للحركة، ففي الفرس غيرية للإنسان وهي ليست متحركة بما هي غير الإنسان. والخمسة عشر غير مساوية للعشرة ولكنها لا تتحرك من حيث هي لا مساوية. وأضاف يحيى أن الشيء غير المساوي لشي هو مساوٍ لشيء آخر فليست حركته من جهة اللامساواة أولى من حركته من جهة المساواة. كما أن الحركة قد تكون عن الأشياء المقابلة لها، يعني الغير واللامساوي، ولا تكون إليها فقط إذ قد تكون الحركة إلى غيرها. وحاصل رد أرسطو أن الغيرية وعدم التساوي لا يوجبان الحركة منهما أو إليهما[٩].. وقد فهم ابن سينا هذين الاصطلاحين على نحو آخر. فقد جاء في الشفاء أن الحركة توجب تغير الحالة وإفادة تغير ما كان فحدث بالغيرية. ثم إنه رد عليهم أن الغيرية لو كانت حركة لكان كل غير متحركاً، وهو نفس ما ذهب إليه أرسطو. وفسر الخروج عن المساواة بأن الحركة لا تتساوى نسبة أجزائها وأحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة فإن المتحرك في كل آن له أين آخر والمستحيل له في كل آن كيف آخر[١٠]. وذهب إلى هذا المعنى صدر المتألهين في تفسير الخروج عن المساواة فهو عنده: كون الشيء بحيث حاله في آن لا يكون مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده. أما الغيرية فهي المغايرة حيث يكون حال الشيء في كل آن مغايراً لحاله قبل ذلك الآن وبعده.

إن تفسيرات ابن سينا والشيرازي تأخذ من دفاع الفيثاغوريين عن تعريفهم ضد انتقادات أرسطو. قالوا، طبقاً لرواية يحيى بن عدي على

هامش كتاب الطبيعة، إن معنى الغيرية أن الشيء إذا تحرك صار كأنه غير لذاته لأنه فارق الصورة الأولى، أما عدم التساوي فهو اختلافه في الكم، واتهموا أرسطو بعدم فهم غرضهم(١١).. وقد جمع الملا صدرا بين الخروج عن المساواة والغيرية وألحقهما بتعريف أرسطو القائل بالخروج من القوة إلى الفعل، ففي كل هذه العبارات معنى مشترك هو افتراض كون الشيء المتحرك متغير الحال بالتدريج في كل حين من أحيان حركته. وبصرف النظر عما يقصده أصحاب العبارات الثلاث فإن تعريفاتهم لا تخرج عند الملا صدرا عن مفهوم التغير وعدم الثبات على حال واحدة وهو المبرر لاعتباره كل هذه التعريفات صحيحة. وقد حاول أن يعيد صياغتها في عبارة واحدة فقال:

إن الحركة هي نفس التجدد والخروج من حالة إلى غيرها(١٢).

والتجدد من عباراته التي تتكرر في دراسته للحركة، وهي ترتهن برأيه في حركة الجوهر. ومن هنا تقييده الحركة بكونها تجدداً وهو تعريف آخر للتغير المتضمن في مفهوم الحركة.

هوية الحركة:

تتحدد هوية الحركة بمعيارين: أن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل. فالشيء إذا كان فعلاً محضاً وكان مما لا يبقى بعد حصوله شيء منه بالقوة لم يتحرك. والحاصل دون هذا الشرط يحصل بالدفعة لا بالحركة. والدفعة تقع في الآن. أما الحركة فتحصل مقارنة لجميع الزمان الذي تقع فيه وليس لها آن تستهل به حصولها لأنها تقع بالتدريج، فهي حاصلة في كل آن من

آناتها. وحصولها في الآن ليس كحصول ما يحصل بالدفعة لأن حالها في آن ما لا يشابه حالها في آن غيره.. وقد ضيّق الشيرازي نطاق الحصول الدفعي فقصره على الهيئات القارة أي الثابتة، وهي كل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر زماناً لا يعرض له التغير في أثنائه. ومن هذه، الأشكال الهندسية كالمربع فإنه لا يحصل بالتدريج وإذا حصل لم يبق منه أمر بالقوة لأنه غير قابل لأن يصير شيئاً آخر. والآن عنده وعند المشائين لا حركة فيه ولذا خصصوه بالحصول الدفعي فما يقع في الآن غير القابل للتحرك[١٣] وبقصر الحصولات الدفعية على هذا الحيز الضيق يكون الشيرازي قد أخرج منها الكون والفساد، وهما عند المشائين دفعيان أما عنده فيقعان بالتدريج، وبذلك أخضعهما لقوانين الحركة.

الحركة والمقولة:

بيّنا في الفصل الأول أن المشائين أوقعوا الحركة في أربعة من أقسام الوجود هي الكيف والكم والأين والوضع. ولدينا ما يفيد أن الأخيرة من خصوصيات ابن سينا[١٤]. والحركة في الأين والوضع متفق عليها فالأولى تعني انتقال الأجسام في المكان ـ ولم ينكرها إلا الإيليون الذين أنكروا الحركة على إطلاقها ـ أما حركة الوضع فهي تبدل نسبة أجزاء الجسم إلى بعضها، ومنها الحركة المستديرة (مثل حركة الأجرام السماوية حول نفسها) وحركات الجسم الحيواني من قيام وقعود واستدارة وتدخل فيها أيضاً حركات أعضائه.. ولكن بعض الشكوك أوردت على الحركتين الكيفية والكمية. ويقتضي وقوع الحركة في هاتين المقولتين قبولهما

للاشتداد والتضعف وهما يعنيان الانتقال في المقولة من فرد إلى آخر بحيث يكون المتحرك متوسطاً بين أفراده التي تتجه به نحو الاستكمال (أو النقص في حالة التضعف) خارجة من القوة الصرفة إلى الفعل الصرف.

وحول الاشتداد الكيفي يرد اعتراض يفيد أنه لو وقع لأفضى إلى زوال موضوع الاشتداد... وورد في الأسفار أن الفخر الرازي وجه الاعتراض على النحو التالي: أن أفراد النوع إما أن تكون موجودة بالقوة في حال الحركة وعند ذلك لا يكون الشيء متحركاً بالفعل وإنما يكون له إمكان الحركة، وإما أن تكون موجودة بالفعل فيلزم تعدد الأنواع وسط الاشتداد وزوال النوع الذي وقعت فيه الحركة، وهذا كالسواد ـ مثلاً ـ إذا اشتد لابد أن تتخالف أفراده بالنوع، إذا افترضنا لها وجوداً بالفعل، أي أن نوع السواد لا يبقى وسط الاشتداد.

ولقوة هذا الإشكال أنكر فريق من محققي الفلسفة وقوع الحركة في الكيف وقالوا أن تحصله يتم دفعة لا تدريجاً. وقد أجاب الشيرازي أن المتحرك ـ ولنفرض أنه السواد ـ له أمر وجداني متوسط بين الحدود، وهو مستمر، وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة. وله أيضاً أفراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل. والوجود مقدم على الماهية فها هنا لمطلق السواد وجود بالفعل ولكنه وجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كل آن نوعاً آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية. ولا فساد في ذلك لأن الوجود المطلق للسواد أقوى من الوجودات الآنية إذ هو مصداق لأنواع كثيرة أضعف منه. وهذه الوجودات الآنية لا هي محض قوة بحيث تنتفي عنها الحركة إطلاقاً، ولا

هي فعل صرف لكي يقال أن الأنواع قد تعددت منطبقة على آناتها حيث تتشافع الآنات(١٥) وتوجد أنواع غير متناهية بالفعل، وكلاهما محال. وهكذا فالوجود الفعلي لمطلق السواد وهو الأمر الثابت بالذات. والمتغير منه في حال الحركة أفراده التي لها في كل آن مفروض من آنات الحركة مرتبة خاصة من الشدة. فالسواد لا يخرج عن نوعه إذا اشتد وإنما يحصل له الكمال وهو المقصود من الحركة.

أما في الحركة الكمية فالشبهة أقوى وأكثر مدعاة للتشكيك، وقد انتهى السهروردي ـ الشهيد ـ إلى نفيها نفياً قاطعاً في حين بدا ابن سينا متحيراً فيها. وقد أثبت الملا صدرا في الأسفار نص رسالة كتبها الشيخ إلى بعض تلاميذه يستفاد منها اعترافه بالعجز عن إثبات موضوع ثابت في النبات، وشكك في الحيوان، ولكنه مال إلى إثباته فيه، وقال إن له في الأصول المشرقية خوضاً عظيماً في التشكك والكشف (لعله يشير إلى أحد كتبه المجهولة المسمى بالحكمة المشرقية) واستطرد يقول لتلميذه: وأما في النبات فالبيان أصعب. وراح يعدد صعوبات الكشف فيورد عدة ترجيحات لما هو لابث من النبات وسط التغير الكمي، ثم ينقضها كلها. وفي ختام الرسالة قال: إن هذه أشراك وحبائل إذا حام حواليها العقل وفرع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصاً إلى جانب الحق، وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عنينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله.. وعلق صدرا: إن الشيخ متحير في هذه المسألة... ومدار الاعتراض على الحركة الكمية أن إضافة مقدار إلى متصل توجب انعدامه كانفصال جزء من المتصل. لأن وجود الكل غير وجود الجزء ووجود الجزء

غيـر وجود الكل، ولأن الجسم المتصل - وهو محصلة اتحاد الصورة بالهيولى - ينعدم بالفصل أو الوصل ويحدث آخر مثله فكل إضافة كمية إلى الجسم تعدمه وكذلك كل انتقاص منه، فموضوع الحركة غير ماكث بشخصه.

وفي حله لهذه الإشكالات أفاد الشيرازي أن موضوع الحركة الكمية هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص. وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما هو الذي يبقى وسط الاشتداد، أما الحركة فواقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها. فما هو الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل. والمتبدل عنده خاص بما يسميه (الجسمية المجردة) لأن وجودها الشخصي بماهية جسمية فقط ويقتضي مقداراً معيناً مخصوصاً وهذا المقدار قابل لأن يتبدل فتتبدل به الماهية الجسمية وحدها. أما الباقي فهو الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية (ليست الجسمية على إطلاقها بل الجسمية التي بازاء جنسه القريب[١٦]. ومن صورة أخرى زائدة على الصورة الجسمية هي الصورة المنوعة وهي مبدأ الفصل الأخير له[١٧] ويشرح الفيلسوف ما يقصده بالفصل الأخير، فيقول إن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فإن كماله إنما يتم بالفصل الأخير لأن وجود هذا الفصل متضمن لوجود جميع ذاتيات النوع حيث تنضوي تحته حقيقة الشيء بكل أجزائها. أما باقي المقومات من الأجناس والفصول فإنها من لوازم وجود الشيء وأجزاء ماهيته وهي غير معتبرة فيه على الخصوص إذ هي عنده لواحق لا مقومات فتغيرها لا يقدح في بقاء ذات الشيء إذا كان فصله الأخير متعيناً وثابتاً. مثال ذلك أن (النامي) يعتبر فصلاً أخيراً للجسم النامي - يعني الجسم الحي - وبهذا الفصل يستكمل الجسم

ذاته بوصفه جسماً نامياً. أما المادية فهي مبدأ الاستعداد للتغير، فتبدل أفرادها لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي، إذ حيثما كان النمو صفة لازمة للشيء فإن تبدل أجزائه المادية بالزيادة أو النقص لا يسلب منه هذه الصفة التي هي فصله الأخير. وهكذا شأن كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة وشيء كالصورة مثل الحيوان بحسب نفسه وبدنه. فالحيوان بما هو جسم نام حساس إذا تبدلت مقاديره تتبدل جسميته بشخصها ولا تتبدل ذاته وجوهره الحساس بشخصه. وعلى هذا الأساس فسروا بقاء الحيوان خلال التحولات التي يعانيها شخصه الجسماني في الآونة الممتدة بين ولادته وموته وذلك ببقاء الجوهر الحساس فيه. ففي سن الشيخوخة يفقد الحيوان كثيراً من قواه النباتية(١٨) كالنمو وتضعف قدرته على التغذي ولكن شخصه باق بعينه، مادام هناك أمران محفوظان فيه: جسمية بازاء جنسه القريب، وفصل مقوم أخير هو جوهره الحساس. وهكذا نرى في كل التغيرات الكمية شيئاً لابثاً هو موضوع التحولات التي تتناول مقاديره التعليمية المخصوصة ولا تمتد إلى جسمه النوعي المتشخص.

الحركة في مقولة الجوهر:

إن الاحتجاج بزوال الموضوع في الحركات الكيفية والكمية، قد استخدم لنفي وقوع الحركة في الجوهر. وإذا كانت الآراء تتضارب هناك فيثبت الحركتين فريق ويشكك فيهما آخر وينكرهما فريق ثالث فإن الإجماع في الأوساط الفلسفية، حتى عهد الشيرازي، منعقد على إنكار الحركة الجوهرية. وقد لاحظ فيلسوفنا أن الجمهور - وهو يعبر بهذا اللفظ عن التيارات السائدة في الفلسفة - ذهب إلى القول بثبات الجوهر

ليتخلص من نفس المحذور الذي خافه منكرو الحركة في الكم والكيف وهو زوال موضوع الحركة. ولذلك بدأ في دراسته للحركة الجوهرية برفع هذا الإشكال منطلقاً من البرهنة على بقاء الموضوع في حركتي الكيف والكم.

نقطة البدء:

أعلن الشيرازي بعد أن انتهى من دراسة الحركتين الكيفية والكمية إن الحركة كما تجوز في الكم والكيف تجوز في الصور الجسمانية[١٩]. وكما أن كلا من هذه الأعراض الثابتة وغير الثابتة المسماة (مشخصات) معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه، غير معتبرة على وجه آخر، إذ الباقي من كل واحد منهما في موضوع الحركة قدر مشترك فيما بين طرفين، والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة، فكذلك الحال في الجوهر الصوري. وكما أن للسواد عن اشتداده، فرداً شخصياً زمانياً مستمراً متصلاً بين المبدأ والمنتهى منحفظة وحدته بواحد بالعدد (هو السواد المخصوص بوقت الحركة) وواحد بالإبهام وهو مطلق سواديته، والمجموع هو الجسم الأسود الذي هو موضوع هذه الحركة، وكما أن المتحرك في السواد لابد أن يكون جسماً أسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين، متخالفة بالمعنى والماهية، فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار... وله أيضاً حدود. والبرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان عليه هناك فإن كلاً منهما متصل واحد زماني، والمتصل الواحد له وجود واحد. والوجود عنده عين الهوية الشخصية ولو لم تكن الحركة

متصلة واحدة كان الحكم بأن السواد في اشتداده غير باق حقاً وأن الصورة الجوهرية غير باقية أيضاً. وليس الأمر هكذا. والسر فيه، إن الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل، وهو متعين بذاته، وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويته ووحدته، وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية، كما أن له مع وحدته معاني مختلفة منتزعة عنه متحدة به ضرباً من الاتحاد.

نستخلص من هذه:

١ـ إن المتحرك في الحركة الجوهرية هو الوجود الشخصي وهو باق في كل آنات الحركة.

٢ـ ولكن للوجود الشخصي أثناء الحركة حدوداً غير متناهية بالقوة تتحد معها معان مختلفة تنتزع من كل حد منها. وهذه الحدود والمعاني غير لابثة وهي التي تزول بالاشتداد في حين يبقى الشخص لأنه الأصل. ثم أن الموضوع في الحركة الواحدة يجب أن يكون موضوعاً واحداً (تعبيراً عن الهوية الاتصالية للحركة) فلو تعددت المواضيع لتعددت الحركات. ويقتضي مبدأ الاتصال في الحركة أن يكون الموضوع واحداً بعينه وباقياً في كافة التحولات وهذا هو مقتضى قوله أن المتصل الواحد له وجود واحد وهوية واحدة.

ردود وبراهين:

يعطي "زوال الموضوع" دافعاً محورياً لإنكار الحركة والتغير الجوهريين. والكثير من ذرائع خصوم الحركة الجوهرية تدور حول هذا الإشكال الخطير.. وقد فرعوا عليه مشكلة أخرى هي إمكان حصول

أنواع غير متناهية بالفعل من الصور الجوهرية، فالموضوع يزول لحظة الاشتداد ليترك المحل لموضوع آخر يعقبه ويختلف عنه وتتسلسل الموضوعات من حادث إلى زائل وبالعكس إلى ما لا نهاية... وينشأ عن تتالي الموضوعات في الحركة الواحدة، وحدوث الأنواع غير المتناهية بالفعل نتيجة خطرة أخرى هي انقلاب الماهيات، (وقد افترضوا ثباتها واستحالة تغيرها)... وهناك أخيراً تلك الخاصة التي أعطاها أرسطو للجوهر وأنكر بسببها وقوع الحركة فيه وهي عدم جواز التضاد في الصور الجوهرية، والحركة إنما تقع من ضد إلى ضد فما لا ضد له لا يمكن أن يكون موضوعاً لها.

تلك هي بإجمال أهم ما وجه من اعتراضات إلى الحركة الجوهرية، وهي تعتمد على نفس المناهج الفلسفية لناقديها من المشائين والإشراقيين وسواهم. وقد مر بنا اتفاقهم على قاعدة الماهيات الثابتة، سواء منهم من قال بأصالة الماهية كالإشراقيين والأشاعرة أو من وقف منها موقفاً وسطاً كالمشائين. ويترتب على ثبات الماهية استحالة التغير النوعي في الأشياء. أما عدم التضاد في الجوهر فقلنا إنه من مقولات أرسطو وقد نص عليه في كتاب الطبيعة بفقرات مجملة لا تكفي لتوضيح غرضه[٢٠] ولكننا نقرأ عند ابن سينا ما خلاصته أن الحركة تقع فما يقبل التزيد والنقص، وليس شيئاً من الجواهر يقبل ذلك وبالتالي فلا حركة في الجوهر[٢١]. ويجب أن يحمل هذا النص على عدم قبول الجوهر للضد. وقد ألمنا بهذه المشكلة في الفصل الأول وسنعود إليها في موضعها من هذا الفصل.

تعقب الملا صدرا هذه الاعتراضات من منطلقات متعددة وأفاض في

تحليلها والإجابة عليها. وقد ضمت مناقشاته للخصوم مع براهينه الخاصة كل محتوى النظرية. وسيتعين علينا للإحاطة بتفاصيل هذه النظرية أن ندرس براهينها بشيء من التفصيل مستخلصة من الأسفار وشواهد الربوبية وبعض رسائله الأخرى.

١ـ البراهين الخاصة ببقاء الجوهر وسط الاشتداد:

نقل الفيلسوف في الأسفار حجتين لابن سينا ضد الحركة الجوهرية نلخصهما على الوجه التالي ثم نتلوها برده عليهما.

الأولى: إن الجوهر إذا وقع فيه الاشتداد فإما أن يبقى نوعه وسط الاشتداد أو لا يبقى، فإن كان يبقى فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها وإنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا. وإن كان لا يبقى فقد أحدث الاشتداد جوهراً آخر. في كل آن من آنات الحركة فيكون هناك أنواع جوهرية غير متناهية بالفعل.

الثانية: إن الحركة تستدعي وجود موضوعها، والمادة وحدها غير موجودة فلا تصح عليها الحركة في الصورة إذ الحركة إنما تكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها أكثر من آن. وعدم الصورة يوجب عدم الذات فلا يبقى مع الحركة شيء من تلك الذوات زماناً، وكل متحرك باق في زمان الحركة. (قوله إن المادة وحدها غير موجودة يعني أن الحركة في الجوهر يجب أن تشمل جملة المتحرك المؤلفة من الصورة والمادة، بخلاف الكيف مثلاً لأن الموضوع غني في وجوده عن الكيف فتصح الحركة فيه وفي كافة المقولات العرضية الأخرى).

عن الحجة الأولى قال الملا صدرا إنها مغالطة نشأت من الخلط بين

الماهية والوجود، وأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فقوله: "اما أن يبقى نوعه وسط الاشتداد" أن أريد ببقائه وجوده بالشخص فهو باقٍ، لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر زماني واحد والاشتداد كمالية في ذلك الوجود، والتضعف بخلافها... وأن أريد به أن المعنى النوعي الذي كان منتزعاً من وجوده أولاً قد بقي وجوده الخاص به عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فهو غير باق بتلك الصفة. ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل، وذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين فلا محالة تتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية. ولم يلزم منه وجود أنواع لا متناهية بالفعل بل هناك وجود واحد متصل له حدود غير متناهية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود. ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة، والكمي المسمى بالنمو، وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكوين في كون كل منها استكمالاً تدريجياً وحركة في نحو وجود الشيء. ودليله أن الأصل في كل شيء هو وجود والماهية تبع له وموضوع كل حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه إلا أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها.

وأجاب عن الثانية أن قوله إن عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عنى به إن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن ومحلها فهو على حق، ولكن المتحرك ليس تلك الجملة بل هو المحل مع صورة ما (أية صورة كانت) كما أن المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما. وإن عنى أن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلا لكانت

المادة حادثة في كل صورة كائنة بعد ما لم تكن، أسواء كانت دفعية أم تدريجية، وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير نهاية وذلك محال. فالمادة (مبدعة بشخصها) ـ وهنا ينظر إلى قول الماديين من أن هذه المادة لا تفنى ولا تستحدث ـ ثم يضيف قائلاً: إن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنياً عن المادة، وإن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجباً لعدمه. وفي الحركة الجوهرية كما هو الحال في الحركات الأخرى لابد من شيء محفوظ الذات، وقد أقر ابن سينا أن وحدة المادة محفوظة بوحدة نوعية لا بوحدة شخصية، فزوال الصورة لا يوجب عنده عدم المادة. وقد استخلص الشيرازي من إقرار ابن سينا هذا أن الحركة تقع في الصورة فلا يلزم من تبدلها عدم المادة. ثم إنه أورد على قوله(إن كل متحرك يجب أن يكون باقياً في زمان الحركة) إن الكون والفساد يقتضيان زوال الصورة الجوهرية فبقاء المتحرك إذن غير مطرد في كل الأحوال.

عاد الملا صدرا إلى مسألة بقاء الموضوع في برهان آخر مزج فيه بين منهجين: إشراقي ومادي، فبين أن الموضوع في الحركة الجوهرية محفوظ بعاملين: مفارق هو الفاعل العقلي ـ الصورة الأفلاطونية ـ الحافظ للشخص الطبيعي في جميع مراتب الوجود. وآخر يكمن في مادة الجسم موضوع الحركة وهي ذات وحدة مبهمة تبقى مع التغير، كما سنتبين بعد قليل. والحركة الجوهرية تقع في اتجاهين: صعود نحو الكمال، ونزول إلى مرتبة النقص. الأول تقتضيه الطبيعة لكونها متوجهة بالطبع (والعناية الإلهية) نحو الكمال. أما الثاني فيقتضيه أحد شيئين: القسر أو قصور المادة القابلة. مثال الاتجاه الأول تحولات الجوهر البشري من مرحلة

الجنينية إلى غاية كونه عقلاً بالفعل[٢٢] فالتفاوت في هذه المراتب ليس بأمور عرضية زائدة متعلقة بأحوال المزاج والمقدار والوضع وما يجري مجراها بحيث لا يمتاز الشيخ الكامل عن الطفل الناقص إلا بالأعراض. بل إن هذا الاستكمال والتفاوت في مراتب الإنسان لا يصح أن يكون بغير التبدل في الجوهر البشري. مثال الاتجاه الثاني - أي النزول إلى مرتبة النقص - تحول الماء إلى هواء وقد استنتج منه الدليل على حركة الجوهر فقال: "إن الماء إذا صار هواء بالتسخين المضعف للمائية بالتدريج حتى تقرب طبيعته من طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بأن الماء مع كونه ماء صار هواء، أو فسد الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الآنين، أو غير مجاور فيلزم تعري الماء عن الصور بين الآنين وهو محال كالأول، لأن المادة لا تتعرى عن الصور، بل الحق أن الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية بالتدريج حتى صار هواء. وذلك لأن موضوع هذه الحركة هو الهيولى ولكن لا بنفسها، لعدم تقومها إلا بصورة ما". أي أن الموضوع هو الهيولى مع صورة ما لا على التعيين ومنهما تكون تلك الوحدة المبهمة التي تبقى مع التغير. والتغير لا يقع في هذا الموضوع وإنما في خصوصيات الصور الجوهرية فلا تبطل وحدته بتعاقب الصور عليه. ثم إن وجود مثل هذا الموضوع المؤلف من المادة وصورة ملائمة غير متعينة يجب أن يحمل على الافتراض بوجود حد مشترك بين الماء والهواء يدل على وحدة هيولاهما المتصورة بصورة ما ويتألف من أسخن الأفراد المائية وأبرد الأفراد الهوائية. وبأخذ هذا الحد بنظر الاعتبار يرتفع المحذور الناشئ عن خلو الهيولى من الصورة في أي آن من آنات الحركة.

ويلعب الحد المشترك، أو الصورة المتوسطة كما يسميها السبزواري، دوراً حيوياً في التحولات الجوهرية إذ هو الجسر الموصل بين مرتبتين سابقة ولاحقة. ويقع هذا الحد بين كل المراتب من البسائط والمركبات. وقد نص الفيلسوف على أن البخار مرتبة مشتركة بين الهواء والماء عند تكاثف الأول أو تلطف الأخير. أما في المركّبات فقال إن مثل هذه الواسطة توجد بين الجماد والنبات وهي (المرجان؟) وبين النبات والحيوان واستشهد بشجر الوقواق. أما المرتبة الوسيطة بين الحيوان والإنسان فهي القردة. وضرب السبزاوي مثلاً للصورة الوسطى في البسائط فقال إنها تكون في حالة امتزاج التراب والماء تراباً بالنسبة إلى الماء الصرف وماء بالنسبة إلى التراب الصرف. جاء ذلك في أحد شروحه على الأسفار. وفي المنظومة أجمل المحقق السبزواري رأي أستاذه في وحدة الكون والفساد استطراداً من فكرة الحد المشترك فبين أن فساد كل جزء من الصورة هو كون لآخر من غير أن يتخللها فصل بسكون أو عدم فالكون عين الفساد، والفساد عين الكون[٢٣]. وفي شرح آخر على شواهد الربوبية قال السبزواري أن الحركة متصلة واحدة، والصورة عند الفيلسوف واحدة سيالة في عين كونها ذات درجات في الأمثال المتجددة المتفاوتة كمالاً ونقصاً حتى تؤدي إلى الواسطة ثم إلى المخالفة وذلك على سبيل الاتصال المساوق للوحدة الشخصية. ويقتضي هذا إمكان تجزؤ الصورة لكي تسمح بحصولها على سبيل التدريج، خلافاً لنظرية الكون والفساد المشائية حيث الصورة توجد في الآن دفعة واحدة وحيث يترتب على حدوث صورة زوال أخرى على سبيل التعاقب لا الاتصال المتضمن للاشتراك أو التوسط وهو النتيجة اللازمة لنظرية الملا صدرا.

تعقيب:

إن فكرة الصورة الوسيطة قد أثيرت في مباحث النشوء والارتقاء المعاصرة، وسوف نتكلم عليها عند دراستنا لهذا الموضوع. ولكن المثال الذي جاء به الشيرازي في معرض شرحها خاطئ من الوجهة العلمية لسببين: الأول، إن العناصر الأربعة ـ والمقصود بها اسطقسات أنبادوقلس المذكورة في الفصل الأول من هذا الكتاب ـ ليست بسائط كما كان القدماء يعتقدون (باستثناء ديموقريطس). وقد كشف العلم الحديث أن ثلاثة من هذه العناصر مركبات وهي الماء والهواء والتراب[٢٣]. أما النار فليست عنصراً أولياً لأنها تنشأ عن اشتعال مركبات معينة أي إنها شكل من أشكال الطاقة. الثاني إن الماء لا يتحول إلى هواء بل يتبخر فيتحول إلى بخار ماء. وبخار الماء غير الهواء، إنه الماء في حالة غازية، وجزيئات البخار تختلط بالهواء من غير أن تتحد به لتغدو جزءاً منه. وأخيراً فإن عملية تبخر الماء لا تشتمل من حيث طبيعتها الكيميائية على حدود وسطى أو مشتركة، فما يحصل هو أن الجزيئات تنفلت من سطح الماء متغلبة بفعل الحرارة على قوى الجذب الموحدة فيما بينها فتتصاعد على هيئة بخار. وليس بين جزيئات الماء وجزيئات بخار الماء أي اختلاف جوهري فهذه الجزيئات المؤلفة من الهيدروجين والأوكسجين هي نفسها في الحالة السائلة والحالة الغازية، سوى أنهما يتفاوتان في سرعة الحركة، فالغازية تتحرك بسرعة عالية وبطريقة عشوائية خلافاً للسائلة، وفي قوة الجذب فهي في الغازية أضعف منها في السائلة، ثم في مدى التقارب بين الجزيئات، فالمسافات الفاصلة بين جزيئات الغاز أبعد من تلك التي تفصل بين جزيئات السائل. الفروق إذن هي فروق في العلاقات بين الجزيئات وليس في البنى الداخلية لكل منها.

على أية حال فالخطأ في المثال لا ينفي صحة المبدأ. والشيرازي مصيب في النص على فكرة الوسائط وإن أخطأ في تطبيقها على الظواهر الملموسة، وهو خطأ يتحمله مستوى علمي الطبيعة والكيمياء في زمانه.

٢. ضد انقلاب الماهيات:

ذكرنا من التحفظات الأساسية ضد وقوع الحركة في الجوهر قولهم إن الماهيات في حال اشتداد الجواهر وتغيرها ستنقلب وتتبدل وسينشأ عن الاشتداد الجوهري أنواع غير متناهية بالفعل فلا تبقى الماهية وسط التحولات وبالتالي لا يمكن لأي شيء أن يكون كما هو. ودفعاً لهذا المحذور استعاض المشاؤون عن الحركة الجوهرية بالكون والفساد الدفعيين لتفسير الظهور والانحلال المتبادلين للموجودات. وفي الشفاء قال ابن سينا إن زوال الجوهر وحدوثه أوهم البعض أن في الجوهر حركة. وقد استعمل اصطلاح الحركة مع ذلك في موضوعات الكون والفساد فأفاد الطوسي في شرحه على الإشارات أن الحركة في الجوهر هي الكون والفساد بحسب الصورة النوعية[٢٥]. وصرح يعقوب الكندي بنفس المعنى في رسالته في الفلسفة الأولى فذكر أن أحد أنواع الحركة هو الكون. وفي رسالته في تناهي جرم العالم قال الكندي أيضاً إن الحركة هي تبدل الأحوال ومنها تبدل الجوهر الذي هو الكون والفساد[٢٥]. وكلام الكندي غير دقيق من وجهة النظر المشائية. وقد اعتبر ابن سينا أن إطلاق الحركة على الجوهر مجازي، وأعطى في الشفاء مثلاً للكون الدفعي في سيرورة نشأة الفرد البشري فقال: "إن المني إلى أن يتكون حيواناً يعرض له

تكونات أخرى تصل ما بينهما استحالات في الكم والكيف فيكون المني لا يزال يستحيل يسيراً يسيرا وهو بعد مني إلى أن تنخلع عنه صورة المنوية ويصير علقة. وكذلك حالها إلى أن يستحيل مضغة. وبعدها عظاماً وعصباً وعروقاً إلى أن يقبل صورة الحياة" فالاستحالات ـ وهي حركة في أعراض الصورة ـ تحدث بالتدريج ما دام المني منياً وغايتها التهيؤ لقبول صورة أخرى وهي العلقة حتى إذا حصل التهيئو بالاستمالة زال المني وحدثت صورة العلقة دفعة واحدة. فالحركة تقع في كيفيات الصورة السابقة وليس في ذات الصورة التي تزول دفعة واحدة في الآن الملائم لتحل محلها الصورة اللاحقة. أما صدر الدين الشيرازي فيرى أن الكون والفساد تدريجيان، والصورة الجوهرية تضعف وتشتد من غير أن ينشأ عنها أنواع غير متناهية بالفعل أو انقلاب في الماهيات. واحتج لذلك بمذهبه في أصالة الوجود، فالاشتداد عنده حركة في وجود الشيء لا في ماهيته أي أن المتحرك هو الوجود لا الماهية وإذا كان الوجود أصلاً في الإيجاد والتحقق وهو الأثر الناجم عن العلة الفاعلة فإن التبدل لابد أن يقع في مراتب وجود الشيء وليس في ماهيته التي هي مفهوم منعكس من الوجود نفسه. فالماهيات ليست موضوعاً للاشتداد لأنها غير موجودة وجوداً مستقلاً وإنما موضوعه الوجود بما هو كذلك. إن الاعتراض بحصول أنواع غير متناهية يصح عند من يرى إن الوجود أمر ذهني من المعقولات الثانية ـ أي من الكليات العارضة للماهية ـ ويعتبر أن الواقع في الأعيان هو نفس الماهية بإفادة الجاعل إياها. ولا شك في أن اعتبار الماهية أثراً خارجياً للعلة لابد أن يترتب عليه تبعيتها للعلة في تطورها، وكونها بالتالي موضوعاً للتغير والانقلاب بما يؤدي إلى

التعدد اللامتناهي في الأنواع. وليس الأمر كذلك عند من يقول بأصالة الوجود. وقد ذكرت من قبل أن اعتراضات منكري الحركة الجوهرية مستمدة من صلب مناهجهم الفلسفية وهو ما يكشف عنه بوضوح تمسكهم بقاعدة الماهيات الثابتة للبرهنة على ثبات الجوهر واستحالة تغيره. وبقلب القاعدة السابقة ونقل الأصالة إلى الوجود بدلاً من الماهية أصبح ما يعتبر محالاً عند جمهور الفلاسفة واجباً عند فيلسوف شيراز.

استخدم مذهب أصالة الوجود لإثبات هذا المعنى في برهان آخر يؤلف في حقيقته تطويراً حاسماً لقاعدة "الوجود هو المتحرك" التي دار عليها البرهان السابق. جاء في الأسفار ما ملخصه أن كل جوهر جسماني فوجوده الخاص مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه، أي عوارض لازمة، نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع وهي المسماة عند الجمهور بالمشخصات. أما عنده فهي علامات للتشخص. ومعنى العلامة عنوان الشيء المعبر بمفهومه عنه كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات والحساس للحيوان والناطق للإنسان. حيث الأول عنوان للنفس النباتية والثاني عنوان للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة. فهذه النفوس هي الفصول الاشتقاقية الحقيقية والنامي والحساس والناطق هي الفصول المنطقية وهي علامات التشخص التي ذكرها. وهذا هو حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإن كلاً منها - يعني الفصول - جوهر بسيط (كما في النفوس) يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي (مثل النمو للنبات إذ النمو هو اللازم الذاتي له) وهي في الحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها. وعلى هذا

الغرار لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخصات، ونسبة هذه المشخصات إلى وجود الشيء كنسبة الحرارة إلى النار: التشخص ليس بها بل بالنار وهي تنبعث عنها وتشير إليها مثلما يشار بالناطق إلى الإنسان وكذلك هو حال الضوء والشمس. ومنه يجب أن يفهم أن كل جوهر جسماني تتبدل عليه هذه "العلامات" كلاً أو بعضاً فتبدلها تابع لتبدل الوجود الذي استلزمها إذ كان الوجود هو الأصل والمشخص بذاته، ولوازمه هي علامات تشخصه وهي منبعثة منه ومعبرة عنه.

هنا إذن في كل جوهر مادي وجود خاص متشخص بذاته ومتحرك بذاته، وله لوازم يظهر بها في الخارج وهي علامات تشخص وظهور لا مشخصات أي إنها نتيجة وأثر للوجود الخاص. وهذا كالنار والحرارة. إذ الحرارة هي اللازم الذي يدل على النار، والمثل واضح جداً، فالنار هي مصدر الحرارة فيجب أن تكون الحرارة تابعاً لها: وجوداً وعدماً وشدة وضعفاً فهي إذن ليست المقوم الحقيقي للنار بل النار متقومة بطبيعتها الذاتية والحرارة من لوازمها وعلاماتها.. وهذا هو حكم سائر الأشياء التي حللت في هذا النص إلى فصول حقيقية وفصول منطقية، الأولى من قبيل الوجودات الخاصة، والثانية من قبيل الماهيات. والحركة الجوهرية هي حركة الوجودات الخاصة وليست حركة الماهيات التي هي عنوان لما يتحرك.

٢ـ الاستدلال بقانون العلية على إثبات وقوع الحركة في الجوهر:

أورد الفيلسوف إشكالاً محتملاً حول قوله بالتغير المستمر في الأشياء مفاده إنه إذا كان وجود كل شيء متجدد مسبوقاً بوجود متجدد

آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته فيؤدي إلى التسلسل أو إلى التغير في ذات المبدأ الأول. وأجاب عليه أن التسلسل يقع لو كان التجدد حاصلاً بعلة خارجية حيث يكون كل متجدد محتاجاً إلى مجدد وهكذا إلى ما لا نهاية. ولكن تجدد الشيء صفة ذاتية فيه أي أن حركته من الداخل فلا تفتقر إلى مؤثر خارجي يحركه. وعلى هذا لا يحتاج الشيء إلا إلى جاعل يوجد فيه ذات التجدد. أما فعل التجدد فذاتي لا يعلل من خارج. فإذا قيل أن التغير ليس في ذات الجوهر وإنما بأسباب تتسلط عليه من الخارج كما أفاد بعض المحققين، أجاب الفيلسوف أن الأسباب في الحركات غير الإرادية إما أن تكون طبيعية أو قسرية. فإذا كانت طبيعية فلا خلاف، إذ أنها تكون عند ذاك بسبب ذاتي لا خارجي. وإن كانت قسرية فالقسر ينتهي إلى الطبيعة، وهذا يعني عدم جواز خرق المبادئ الطبيعية فإذا تعرض شيء ما لقوة قاسرة فإن القاس لابد أن يكف عن التأثير إذا كان متعارضاً مع الطبيعة الذاتية لذلك الشيء، والتي تفترض لكي يحصل التأثير المقصود من القاسر إن يكون موافقاً وغير مضاد لها، وهو معنى قوله أن القاسر ينتهي إلى الطبيعة إذ القوانين الطبيعية لا تقهر ولا يستطاع وقفها بقوة خارجية قاسرة. والقاسر عنده علة معدة للحركة (يعني أنه يمكن أن يهيئ الأسباب والظروف المساعدة على حركة الشيء) وليس فاعلاً لها بدليل أنها تزول مع زواله، فما يتحرك بالقسر يقف عند زوال القاسر. أما الحركات الإرادية فهي أفعال النفس وهذه تنتهي إلى الطبيعة أيضاً لأن النفس لا تفعل إلا من جهة كونها طبيعية فهي لا تكون علة أو مبدأ للحركة إلا من هذه الجهة. ومن المعلوم بالوجدان ـ يقول الملا صدرا ـ إن

الميل للجسم والصارف له من حال إلى حال ومن مكان إلى مكان، وبالجملة كل ما يحركه، ليس إلا قوة قائمة به فحركة الأجسام لا تأتي من خارج وإنما هي نتاج هذه القوة الجوهرية القائمة في ذات الجسم. وهكذا تخضع في النهاية كل الحركات الإرادية والقسرية للقنونة التي يسير الوجود بمقتضاها وتنتهي كل التحولات بقطع النظر عن مصدرها إلى الطبيعة فتكون معلولة لها. وعندئذ تبطل حاجة الأجسام إلى محرك خارجي[٢٧].

ويستمد الشيرازي من مبدأ الحركة الذاتية دليلاً آخر على حركة الجوهر. الدليل يستند إلى القاعدة القائلة باستحالة صدور المتغير عن الثابت وهي إحدى الصيغ المعبر بها عن المبدأ الأفلوطيني: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وملاكه أن صدور المتغير عن الثابت يوجب التعدد والتغير فيه لأن التغير والتعدد يقتضيان اختلافاً وكثرة في جهات الفعل، وليس في الواحد تعدد في القوى أو المواد أو الآلات يجيز الاختلاف لأنه بسيط لا جزء له ولا كثرة فيه. وبالتالي لا يصح أن يصدر عن الواحدة بهذه الصفة إلا واحد مثله وليس للثابت معلول متغير يصدر عنه بلا واسطة وإلا وجب أن يكون متغيراً مثله. ويتضمن دليل الشيرازي إن علة الحركة هي الطبيعة الذاتية للأشياء ولما كانت الحركة موجودة على سبيل التغير التدريجي فإن علتها يجب أن تكون أمراً متغيراً بالتدريج لأنه شرط لانعدام أجزاء الحركة أي لوقوعها تدريجاً. فيجب لذلك أن تكون الطبيعة أو الجوهر الصوري أمراً سيالاً متجدد الذات لاستحالة صدور المتغير عن الثابت.

ويبدو لي أن هذه القاعدة سليمة في حد ذاتها أعني بصرف النظر

عن مقترباتها الفيضية. فالعلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة بين متغير ومتغير. ولأن العلة وهي تنتج المعلول لابد لها من أن تكون في حالة حركة وإلا استحال أن يصدر عنها شيء. وهذه حقيقة تنطبق كل الانطباق على الواقع المعطى لعالم الطبيعة، حيث كل شيء يتمتع بصفة مزدوجة فهو محرك ومتحرك في آن واحد وليس من محرك إلا ويتحرك. أما الثابت فلا يصدر عنه شيء أصلاً. وقد اتفق الأقدمون على هذه القاعدة إلا أنهم وقعوا في تناقض عجزوا عن حله لما أسندوا علة الحركة إلى الطبيعة وقالوا في الوقت نفسه أنها ثابتة، إذ كيف يصدر متغير غير ثابت هو الحركة عن ثابت هو الطبيعة؟ وكان يبدو من غير الممكن حل هذه المسألة بشكل حاسم ما لم يذعن، كما يقول فيلسوفنا، بأن الطبيعة جوهر سيال متجدد.

٤. براهين موجزة:

الاحتجاج بالحركة في المقولات العرضية:

قال الفيلسوف أن الأعراض تابعة. وفسرها شارحه الكبير بأن الأعراض تابعة لمبدأ الحركة وهو الطبيعة أو الجوهر الصوري فهي إذن لا تتحرك من ذاتها فالإقرار بوقوع الحركة في المقولات العرضية: الأين والكيف والكم والوضع يستلزم الإقرار بوقوعها في الجوهر. وهذا إلزام ذكي، فمنكرو الحركة الجوهرية متفقون على أن الأعراض ليس لها وجود في ذاتها وإنما تتقوم بالموضوع وهو الجوهر الذي تعرض له. مثلاً: الألوان لا يمكن تصورها إلا موجودة في جسم إذ ليس للون وجود مستقل بحيث يشار إليه بالذات دون ارتباط بالجسم. وحاجة العرض في وجوده إلى

محل، هو الجوهر، هي نفس حاجته إلى ما يحركه. ومثلما هو تابع في وجوده لمحله فهو في حركته تابع لحركة هذا المحل أيضاً.

التداخل بين الحركات:

هذا برهان استخلص من الحركتين الكمية والوضعية. فإن الجسم لا يخلو من مقدار ما، وقد سبق أن التغير الكمي لا يفقده هذا المقدار اللازم لتشخصه. وهو أيضاً لا يخلو من وضع، فالوضع لازم للجسم غير متأخر عنه في الوجود إذ لابد للجسم من امتداد وترتيب - أي نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبة المجموع كله إلى الخارج - وهكذا فإن التغير في مقدار الشيء ووضعه يجب أن يكون في نفس الوقت تغيراً في الجوهر الجسماني ذاته ما دام الوضع والمقدار داخلين في ماهيته.

الحركة معنى نسبي:

أشار الفيلسوف إلى اعتراض محتمل ضد ما ذهب إليه يفيد أن الأمر غير الثابت منحصر في الزمان والحركة، وأما كون الطبيعة جواهر غير ثابتة الذات فلم يقل به أحد. وأجاب عليه أن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجياً وهي معنى نسبي إضافي، والأمور النسبية والإضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد وثبات ما تنسب إليه. وفي كل حركة توجد ثلاثة أشياء: تجدد شيء، وشيء به التجدد وشيء متجدد. والأول هو الحركة، والثاني هو المقولة، والثالث هو الموضوع. فالحركة هي الخروج التجددي من القوة إلى

الفعل وهو معنى الحركة ووجودها في الذهن، والمتغير ليس هو الحركة إذ ليس لها وجود عيني حتى تكون محلاً للتغير وإنما المتغير هو المقولة التي تقع فيها الحركة كالكم والكيف، والموضوع وهو الذي يتغير ويتجدد.

الاحتجاج بالقرآن:

بعد أن استوفى الملا صدرا براهينه الفلسفية على وقوع الحركة في الجوهر وتجدد الموجودات، توجه إلى الاستدلال بالقرآن فأثبت مجموعة آيات قال إنها تدل على صواب مذهبه. والآيات:

وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب.

بل هم في لبس من خلق جديد.

ان نشأ نذهبكم ونأت بخلق جديد.

وكل إلينا راجعون.

وهو الظاهر فوق عباده ويرسل عليهم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون.

وباستثناء الآية الأولى، ليس في الآيات ما يتضمن المعنى الذي أراده. ولكنه أردف الآية الأخيرة بتأويل استمده من إسناد الحفظ والتوفي إلى زمرة واحدة من الرسل فقال إن ما وجوده مشابك لعدمه، وبقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه وبقائه بعينها أسباب هلاكه وفنائه، وهكذا فكما أن التغير في الموجودات الطبيعية هو سبب بقائها وتجددها، فهو أيضاً سبب دثورها وزوالها. أما الآية الأولى فهي تومئ بصراحة إلى حركة سريعة وعملاقة ولكنها غير مرئية. وقد أولها

المفسرون بما سيحدث يوم القيامة، حيث تسير الجبال وتتصدع الأرض، وقد جاءت الآية في سياق وصف لأحداث ذلك اليوم. ومن الواضح مع ذلك أن حركات الانهيار الشامل يوم القيامة هي حركات ظاهرة وحركة الجبال في هذه الآية خفية (تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب) ويبدو لي من هنا أن الملا صدرا كان في استشهاده بها موفقاً كل التوفيق، لأن دلالتها المباشرة مطابقة تمام المطابقة لما تفضي إليه فلسفته من وجود حركة خفية ولكنها هائلة في أعماق الوجود الطبيعي كله. وقد أفردها برسالة في تفسيرها ذكرت في فهرس مؤلفاته ولم أقف عليها. وسيتعذر علي لهذا السبب أن أشرح كيفية استغلاله لهذه الآية في تعزيز وجهة نظره، خاصة وإن إشارته إليها في الأسفار جاءت غفلاً من أي تعقيب.

نتائج ومحصلات:

نستخلص من مفصل ما سبق أن الإقرار بالحركة الجوهرية يقتضي في الأساس حل ثلاثة إشكالات هي:

١ـ زوال موضوع الحركة وسط الاشتداد.

٢ـ عدم قبول الجوهر للتضاد.

٣ـ انقلاب الماهيات.

وهي مترابطة كما سنبين. أما زوال الموضوع فقد رأينا أنه في الكيف يعني تعدد الكيفيات في الحركة الواحدة، وفي الكم انعدام الصورة الجسمية لقاء الزيادة أو النقص في مقادير الجسم. وأما في الجوهر فإنه يعني زوال الصورة. ويرجع الاعتراض بزوال الصورة إلى القاعدة المشائية التي تنكر وجود التضاد في الجوهر، وهي مستمدة

أصلاً من عبارة لأرسطو جاءت في كتاب الطبيعة ونصها في ترجمة اسحق بين حنين[٢٧] "ليس شيء من الموجودات البتة ضدا للجوهر". وقد فسرت في الأوساط المشائية على أنها تفيد عدم قبول الجوهر للتضاد، واستخلصوا منها عدم جواز الحركة فيه إذ لما كانت الحركة سلوكاً من ضد إلى ضد فإن ما لا يقبل التضاد لا يمكن أن يتحرك. وهو عين ما كان أرسطو يقصده منها. ويرادف عدم التضاد عدم التدرج، وعدم التنقص والزيادة، والاشتداد والضعف، وبالجملة عدم كل ما يجعل للجوهر الواحد أطواراً متعددة ومتفاوتة في ذاتها. وبسبب هذه السجية أعتبر حصول الاشتداد في الجوهر مرادفاً لحصول صور آنية متشخصة بالفعل في الحركة الواحدة وهو يعني زوال موضوع الحركة أي الصورة في كل آن من آنات الحركة. ومن هنا فإن حركة الجواهر لابد أن تؤدي إلى ظهور أنواع غير متناهية بالفعل في كل حركة، وهي نتيجة رهيبة يتلاشى فيها التحديد النوعي للموجودات وتحل فيها فوضى الأنواع محل الثبات المشهود للخصائص النوعية. ويعبر المشاؤون وغيرهم عن هذه الظاهرة بانقلاب الماهيات، الذي يأخذ صورته الجدية حين تعطى أصالة الإيجاد والتحقق إلى الماهية حيث يتحتم القول بزوال الماهيات وعدم بقاء الأنواع. ولتجنب هذا المصير أحيط الجوهر بأسوار صلبة تمنعه من الحركة والتغير، وجعلت الحركة عملاً خاصاً بالمقولات العرضية التي تطفح على سطح الجوهر ولا تنفذ إلى أعماقه.

وقد تحدث صدر الدين الشيرازي في فصل الجوهر من كتاب الأسفار عن قاعدة عدم التضاد وتقبل كون الجوهر لا ضد له. إلا أنه فهمها على نحو مخالف. فالجوهر عنده لا يقبل الضدين إذا اجتمعا عليه وبينهما

غاية الخلاف وهو ما يجب أن يستنتج من قانون عدم التناقض، وجعل هذا هو المعنى المقصود من كون الجوهر لا ضد له، أما ذاته فإنها تقبل التفاوت والأجزاء. ومن الواضح أن هذا الفهم يعتمد على تحريف القاعدة المشائية، فعدم التضاد عند المشائين ليس بين صورة وصورة إذ لا خلاف بينهم حول وجود التناقض بين الصورة الجوهرية كالصورة النارية والصورة المائية فإنهما تتضادان، وإنما هو في ذات الجوهر، التي تأبى التعدد والتفاوت ولا يتدرج حصولها كما لا تتخالف أجزاؤها. وهذا ما لم يقبل به الشيرازي، وقد أفاد في الأسفار أن الطبيعة ـ يعني الجوهر ـ ذات تجدد وتفاوت في ذاتها. وبذلك جرد قاعدة أرسطو من دلالتها الحرجة وسيرها في اتجاه مغاير لما أراده المعلم الأول منها.

في معالجة المشكلات المتعلقة ببقاء الموضوع، استخدم الفيلسوف مبدأ الاتصال في الحركة. ويشترط الاتصال في الأشياء أن تكون هناك أجزاء متمايزة ينقسم إليها المتصل، ولكن الاتصال يعني في المقابل وحدة الشيء، وعدم استقلال أجزائه أو تمايزها بالفعل. فالاتصال إذن، ضرب من الوحدة الشخصية ولكنها ليست وحدة بسيطة، صماء، غير قابلة لتصور التباين بين أطرافها.. وبتطبيق هذا المبدأ على الصورة الجوهرية نجد أن هذه الصورة واحدة تستمد وحدتها من تشخصها بمعنى نوعي واحد تتمايز به عن سائر الأنواع. ولكنها أيضاً متعددة من جهة قبولها لتخالف الأحوال في كل آن من آنات الحركة. فالصورة في أثناء حركتها تنتقل من حال إلى حال مع أنها واحدة، ولهذه الأحوال وصف يتراوح بين القوة الصرفة والفعل الصرف، فهي من جهة لا تعبر فقط عن محض إمكان التباين ومن جهة لا يبلغ تغاير الأحوال حداً يفضي إلى

زوال الصورة وظهور صور نوعية متخالفة بالفعل. ويستعمل الملا صدرا لوصف هذه الحالة تعبير (القوة القريبة من الفعل) وهو معنى المراوحة بين القوة الصرفة والفعل الصرف، فللأحوال الآنية ضرب من الوجود ولكنه وجود غير متميز بالفعل لأن الأحوال تتجدد في نطاق الماهية الواحدة بما يسمح للصورة الجوهرية أن تتطور في ذاتها تطوراً تدريجياً يقودها إلى الاستكمال من غير أن يترتب عليه خروج الشيء في الحركة الواحدة من نوع إلى نوع آخر.

الموضوع إذن محفوظ بالاتصال بين أجزاء الحركة، أي بالوحدة الشخصية. وتتمثل وحدة الموضوع الجوهري في "مادة متصورة بصورة ما". وهذه المادة لا تزول بالحركة والاشتداد، وإنما تتطور بتوارد الأحوال عليها. ويضرب الفيلسوف لها مثلاً في التحولات التي يعانيها المني في الرحم حتى يتكامل وينشأ الجنين ومن بعده الوليد الذي تصدر عنه أفعال الحيوان ثم يتدرج في الاستكمال حتى يصير إنساناً. وبهذا الصدد يورد الشيرازي ثلاثة ترجيحات:

١- أن تكون النطفة باقية نطفة بعد أن يتكون الإنسان فهو إنسان ونطفة في وقت واحد.

٢- أن تبطل النطفة بكليتها حتى لا يبقى منها شيء أصلاً ويكون الحاصل منها جديداً بجميع أجزائه.

٣- إن الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة بشرية[٢٩].

والأولان عنده باطلان. فيبقى الأخير وهو أن ينتقل الجوهر من هيئة إلى هيئة ويظل محتفظاً بهويته وسط التحولات. وقد اختاره الفيلسوف.

ولتأكيد هذه الوحدة بين "مادة أولية متصورة بصورة ما" وبين الصيغة الأخيرة لتطورها يرد النص التالي من الأسفار: "إن كل من زرع بذرا لينبت منه شيء أو تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه ويحكم على الزرع بأنه من بذره وعلى الفرخ بأنه من بيضه.. أولا ترى أنه لا يحصل في الزراعة من البر (القمح) غير البر ومن الشعير غير الشعير، ولا في التوليد من الإنسان غير الإنسان ومن الفرس المحض غير الفرس المحض ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما؟".

التحولات، إذن، تقع في موضوع واحد محفوظ بصورة ما غير متعينة[٣٠]. وما يحدث حين تتطور (النطفة) ليس فساد صورة نوعية وحصول صورة نوعية جديدة، بل صور متعاقبة على نعت الاتصال ناشئة من تلك الصورة الأولية المبهمة، وليست هذه الصور الجديدة إلا تطورات عن الصورة الأولى[٣١].

وتشبث صدر المتألهين في إثباته لبقاء الموضوع ببعض آرائه الإشراقية، فنسب إلى المبادئ المفارقة مهمة حفظ الوحدة الشخصية للصور المادية وقال في هذا المعنى أن وحدة الموضوع محفوظة بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال. وتبعاً لنظرية المثل فإن لكل موجود مادي مثالاً عقلياً ثابتاً، واعتبر الشيرازي هذا المثال حافظاً للشخص الطبيعي في مراتب الاستحالات والأطوار. وقد سمى الوحدة المحفوظة بالمثال وحدة عقلية وهي الأساس الميتافيزيقي للوحدة المادية - محور الإشكالات.

إن تأكيد عدم زوال الصورة وسط الاشتداد يتضمن التأكيد بعدم

انقلاب الماهيات نتيجة لوقوع الحركة في الجوهر. وقد استند الفيلسوف في تحقيقه إلى نظريته في أصالة الوجود، وقد مر أن الاشتداد حركة في وجود الشيء لا في ماهيته لأن الماهية إذا كانت مفهوماً عقلياً صرفاً لا يصح أن تكون موضوعاً للحركة، والوجود متحرك بذاته وله مراتب وأطوار تنشأ عن حركته وفي كل مرتبة وطور تتحد به مفهومات أو معان عقلية - هي الماهيات. وهذه المعاني لا تشتد ولا تضعف ولا تزيد ولا تنقص ما دامت أموراً عقلية وإنما تصح الحركة فيما له وجود في الأعيان. وبهذا يتأكد أن الماهيات باقية وإن النوع في الحركة الجوهرية لا يزول. ولا نجد إلى هذا الحد ما يدل على أن الفيلسوف قد امتنع عن تحديد الماهية بالمقولات الثابتة. إن ردوده في مسألة بقاء الموضوع وانحفاظ النوع قد تضمنت التصريح مراراً ببقاء الماهية وعدم تغيرها، وقد أيد هادي السبزواري في أحد شروحه على الأسفار أنه جعل في (شواهد الربوبية) وهو آخر مؤلفاته، التغير إلى جانب الوجود والبقاء إلى جانب الماهية. غير أننا نعرف من جهة ثانية أن مفهوم الماهية الاعتبارية في نظرية أصالة الوجود مساوق لمفهوم الماهيات المتغيرة، إذ كان الوجود هو الأصل والماهية تابعة له.ولما كان الوجود موضوعاً للتغير المستمر فكيف تكون الماهية ثابتة؟ إن القول بتطور الوجود إلى مراتب وأطوار يستدعي كل منها معنى ذهنياً يتحد بها، يقتضي بالضرورة ماهيات غير ثابتة تبعاً لعدم الثبات في الوجود. على أن الاعتراف للماهية بعدم الثبات لابد أن يفضي إلى قبول التغير الفعلي في الأنواع. تلك الظاهرة المخيفة التي منعت السابقين من إيقاع الحركة في الجوهر، فما هو موقف الملا صدرا من ذلك؟ لدينا نص من شواهد الربوبية يفيد:

"إن كل اشتداد واستكمال ومقابلهما لا يلزم أن يؤدي إلى تخالف نوعي بحسب الماهية بل قد يكون وقد لا يكون فلا يلزم أن الإنسان إذا كمل في إنسانيته كان قد خرج من نوعه إلى نوع آخر. وكذلك حدود السواد في اشتداده لا يلزم أن تكون أموراً متخالفة بالنوع وإن جاز أن تؤدي الاستحالة إلى الانتقال من ضد إلى ضد. وينبغي أن نلفت النظر بشكل خاص إلى قوله "إن التخالف النوعي قد يكون وقد لا يكون" ففيه إشارة إلى إمكان الخروج عن النوع. وإذا أضفنا إلى هذه الملاحظة عباراته التي صرح فيها بانتقال الوجود من الأدنى إلى الأرقى عبر سلسلة متصلة من التحولات، أصبحنا أمام وجهتين يأخذهما التغير الجوهري: في الأولى يبقى موضوع الحركة مع تغير مراتبه الوجودية بالاشتداد، وقد سبق تحديد الموضوع بأنه المادة مع صورة ما ـ غير متعينة وأوضحنا أنه لا يقصد بها مطلق المادة والصورة بل المعنى الوارد بازاء الجنس القريب كما بين في برهان الحركة الكمية. فلكل موضوع مادة وصورة مخصوصتان وليس أية مادة أو صورة كانت. ومن هذا الموضوع يبدأ التطور حيث تتعدد مراتبه من الأضعف إلى الأشد على سبيل الاتصال حتى يبلغ صورته الأخيرة من غير أن يتأدى به التطور إلى الزوال. والمثال المعتاد الذي يكرره في براهينه هو تكون الإنسان ابتداء من (النطفة). إن النطفة تتحول جوهرياً فتمر بعدة مراتب حيث يتكون الجنين ثم الطفل ثم الإنسان الكامل ولا ينشأ عن الاشتداد في النطفة خروج الإنسان من نوعه. فالنطفة البشرية لابد أن يتكون منها بشر، كما هو الحال في سائر النطف والبذور، لا يمكن أن ينشأ عنها نوع آخر مخالف للأصل. ويلعب الأصل في علوم الحياة دوراً خطيراً لأنه العامل الأساسي في بقاء الأنواع

وثباتها النسبي. ويفيدنا دارون أن للأصل قوة كبرى على مقاومة التغيرات، فلاحظ مثلاً أن الأنواع التي ترجع إلى أصول منقرضة تظل رغم تباينها مرتبطة بعلاقات تومئ إلى الأصل الذي تفرعت عليه منذ أحقاب موغلة في القدم. وتنعكس هذه العلاقات فيما يسميه بالتغاير النظيري، الذي يعبر به عن حدوث تغايرات متشابهة في عدة أصناف في ظروف مختلفة سببها كون الأصناف التي وقع فيها التغاير ترجع إلى أصل واحد. وقد تجنح الأصناف في بعض الظروف إلى الرجعى لبعض صفات أصلها الأول الذي أنقرض(٣٢). وفي نطاق الحركة الواحدة يقوم الأصل المتألف عند الملا صدرا من "مادة وصورة ما" بدور حاسم في تحديد نتيجة الحركة، فعندما تبذر بذرة برتقال أو تلقي في الرحم نطفة إنسان وتصادفان ظروفاً موافقة للنمو فإن الناتج عن الأولى لابد أن يكون شجرة برتقال لا شجرة رمان مثلاً، وعن الثانية إنسان لا فرس. وقد وضع السبزواري العلاقة بين الأصل وصورته النهائية في ملاحظة دقيقة تتناول الإنسان: "يبدأ الإنسان هيكلاً عاجزاً ثم يصير حكيماً عالماً بالحقائق وملكاً مقتدراً يملك الشرق والغرب... إن هذا الملك الحكيم الذي يستأهل أن يملك الشرق والغرب عين ذلك الهيكل المحسوس الذي كان أعجز الخليقة(٣٣).

إلى هذا الحد، لا تكون الحركة الجوهرية غير وجه جديد لنظرية الكون والفساد المتداولة منذ زمن أرسطو. ولكن هل هذا كل ما تطلع إليه الملا صدرا من وراء نظريته؟ وهل يتحدد دور الحركة الجوهرية في هذه العملية المعتادة من الظهور والانحلال، والمؤدية فقط إلى استمرار الوجود؟

الحق إن صدر الفلاسفة لم يكن مضطراً من أجل تأكيد هذه الحقيقة

إلى افتراض التحول التدريجي في الصور مادام الأمر متعلقاً بنفس النتيجة التي سعت إليها نظرية المشائين. وسوف يتعين علينا لكي نقف على هدف الفيلسوف أن نتابع الدلالة الخاصة لنظريته، والتي لم يضعها أصحاب الكون والفساد في حسبانهم. ولحسن الحظ أن الشيرازي لم يتركنا في حيرة من هذا الأمر. فلدينا في الأسفار وغيره تأكيدات قاطعة بشأن مسألتين أساسيتين تتناول الأولى التغير الارتقائي في مراتب الوجود، وتشير الأخرى إلى ثنائية الجوهر المؤلفة من الثبات والتغير. وسنترك الأولى مؤقتاً لنبحث في الأخيرة بسبب صلتها القريبة بالحركة الجوهرية.

سبق الكلام في قسم البراهين على جهتي الثبات والتغير الموجودتين في الشيء الواحد. وقد وجه الثبات في النص المدروس هناك لغرض ميتافيزيقي لتحقيق كيفية الارتباط بين ذات الشيء والفاعل الأول. على أن الثبات يرد في مواضع أخرى للبرهنة على بقاء الموضوع في الحركة الواحدة. وهنا يفسر الملا صدرا الثبات على أنه بقاء الجوهر وسط الاشتداد وعدم زواله وهو بهذا التحديد يمثل الخلاصة الأخيرة للمطالب التي دارت حول بقاء الموضوع، فللثبات معنى مادي تستلزمه طبيعة الحركة في الزمان الواحد. ولا شك في أن الشيرازي لم يكن يجهل أن استمرار النوع وظهور الخصائص النوعية وتميزها يستدعي درجة من الثبات تتمتع فيها نتائج الحركة بديمومة تتوافق مع ضرورة النظام في العالم. وعدم الثبات يعني عدم النظام، وبالتالي وقوع الفوضى في الأنواع وهو ما ينكره ولا يصرح به بأي حال. على أن الثبات في الشيء هو عين التغير فيه فهاتان الخصلتان المتقابلتان في الشيء الواحد

موجودتان بوجود واحد من خلال وحدة لا تقبل الانفكاك إلا لاعتبارات ذهنية. ويكتسب الثبات من هنا دلالة نسبية، وإلا لم يكن لوجود التغير متحد به أي معنى. فالثبات متضمن لنفس التغير، وهذا الادعاء الذي نقرأه في الأسفار بعبارة صريحة يجب أن يحملنا على الاستنتاج بأن تحولاً ما لا بد أن يصحب عملية النشأة، فإذا كان الشيء في الحركة الجوهرية لا ينتج إلا ما يماثله، وإذا كانت الصور المتماثلة يصدر بعضها عن بعض فإن هذا التماثل ليس مطلقاً وخالداً. ويقتضينا الحصول التدريجي للصور الجوهرية افتراض عدم التطابق التام بين النتيجة والأصل في أية حركة فالاشتداد الجوهري لابد أن ينشأ عنه تغير في الصورة الجديدة. إن التطابق لازم للكون الدفعي حيث الثبات المطلق للجوهر يمنع من قبول التخالف في الصورتين السابقة واللاحقة، فالصورة تختفي دفعة واحدة لتأخذ محلها صورة أخرى هي نسخة تامة المطابقة من الأولى. ومع التحول التدريجي في الجوهر تستحيل المماثلة إلى أمر نسبي، فالتغير هو من لوازم الصورة الجديدة والنتيجة في الحركة الجوهرية ليست هي الأصل نفسه، إنها الأصل مع "شيء ما" هو مقدار التغير الحاصل من الاشتداد. وهذا المقدار من التغير قد لا يلاحظ في الحركة الواحدة. وقد استعان الشيرازي لوصفه بعبارة مستقاة من ابن عربي يقول فيها "إن الإنسان في الترقي دائماً وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور" وقد تبدو هذه الملاحظة العميقة شديدة الملاءمة لغرض الشيرازي مع أن ابن عربي ليس من القائلين بالتحول النوعي، وهي تؤكد - تبعاً لفهم الشيرازي لها - أن التغير واقع ابتداء من

الحركة الواحدة ولكنه غير ملحوظ. ومن هذه النقطة ينطلق تأكيد الفيلسوف لحصول التغير الشامل في مراتب الوجود، إلا أنه لا يتقدم بتفصيل يكشف عن سر التلازم بين هذه الظاهرة وبين الاشتداد الجوهري، وليس من شك في أنه يجهل كيفيته. ونحن اليوم نعلم بفضل داروين أن التغير النوعي ـ في الكائنات الحية ـ هو حصيلة سلسلة لا متناهية من التنوعات التي تطرأ على أفراد النوع الواحد، والتي غالباً ما تؤدي باستجماعها التدريجي إلى تكوين فاصل نوعي يخرج به الفرد عن أصوله ليشكل نوعاً جديداً يتمتع بخصائص مختلفة كل الاختلاف عن الأصل.

وقد وسعت المادية الديالكتيكية نطاق هذه العملية حين أكدت أن التغيرات التي تأخذ في العادة شكلاً كمياً هي بذرة التحول النوعي العظيم ليس فقط على صعيد المادة الحية، بل على صعيد الوجود المادي كله. وبتراكم هذه التغيرات على مدى أزمان طويلة تخرج الأشياء عن أصولها وتتفرع مكونة الأنواع الجديدة. إن أعظم الظواهر في الوجود هي في حقيقتها نتاج لأبسط التحولات وأقلها شأناً حين تؤخذ على انفراد. وتلك على وجه التحديد سمة التغير في الحركة الجزئية الواحدة، حيث تتعدد الصور وتتخالف، في حين تبدو للنظر واحدة لبساطتها وتماثلها. والشيرازي لم يفطن لهذه الكيفية المعقدة كما قلنا وإن كان قد فرغ من تقرير الأساس الذي تنبني عليه وهو التحول التدريجي في باطن الأشياء وقد ربط من هنا بين الحركة الجوهرية وبين تسلسل الموجودات عن بعضها وانتهت به هذه الفرضية إلى تأكيد مذهب في النشوء والارتقاء سيكون موضوع بحثنا في الفقرة التالية.

الحركة الجوهرية في مداها الأبعد:

النشوء والارتقاء:

إن ما خاف منه خصوم الحركة الجوهرية واقع لا محالة. ولكن ليس بالشكل الفوضوي الذي توقعوه. إن التحول في الأنواع من خواص هذا العالم الذي تتحرك أشياؤه حركة منتظمة وصاعدة تنتقل بها من أدنى المراتب إلى أقصاها. فالتغير عند الملا صدرا ذو طابع تقدمي لأن الوجود يرقى نحو الأحسن والأكمل ولا يتراجع إلى الأخس والأدنى. والتحول النوعي قاصر على عالم الطبيعة فهو من شأن المادة وحدها، أما عالم المفارقات فثابت لا يتبدل لأنه مبدع على أتم صورة فهو النموذج وإليه تتوجه الموجودات المادية حتى تنتهي إلى التلبس به متصلة في المرحلة الأخيرة من تطوره بعد أن تبلغ صورة الإنسان.. والتحولات متصلة يتسلسل بعضها عن بعض إذ الطبيعة لا تنتقل إلى مرتبة ما لم تمر بالمرتبة التي تليها وكل مرتبة تبطن استعداداً للتحول إلى ما بعدها. ويعم هذا الفرض المراتب الخمس للموجودات المصنفة تبعاً للمعيار الذي أقرت به المشائية الإسلامية. والمراتب هي:

العناصر أو الإسطقسات.

الجماد أو المعدنيات.

النبات.

الحيوان.

الإنسان.

وتلتقي المراتب حول المادة المشتركة ـ الواحدة ـ التي قال أرسطو إنها أصل كل الموجودات وفسر بمقتضاها إمكان الاستحالة بين العناصر

الأربعة. وقد أخذ الشيرازي بهذا التقسيم بعد أن أجرى عليه تحويراً جذرياً ينص على أن هذه المراتب ليست متفاصلة أو مستقلة عن بعضها كما تصورها أرسطو وإنما هي أطوار مختلفة للوجود تتسلسل به من النقص إلى الكمال ومن الضعف إلى الشدة(٣٤) يعني: من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا. وهذه الأطوار كما تشمل الفرد تشمل النوع. فالفرد، كالإنسان مثلاً، يتطور في نشأته الخاصة من حال إلى حال وكل حال ينشأ عن السابق فلا يكون الإنسان رجلاً أو امرأة ما لم يكن صبياً أو صبية، ولا يمر بهذا الطور حتى يمر بالطفولة. واختلاف الأطوار سببه اختلاف درجة الاشتداد في وجود الفرد فمرتبة الرجل أشد وأكمل من مرتبة الصبي لأنه حائز على كمالات جوهرية ليست للصبي. ولكن هذه الكمالات لا تحصل للرجل من الخارج فهي كامنة في الصبي وقد أخرجها من القوة إلى الفعل تطور وجوده المادي من مرتبة الصبا إلى مرتبة الرجولة. وإذا كان هذا مشاهداً أو محسوساً في الفرد الإنساني وأفراد أي نوع آخر فهو حاصل أيضاً في الأنواع نفسها، لأن الأنواع هي الأخرى تابعة لوجود واحد قابل لأن يتطور صاعداً من الأدنى إلى الأعلى. والسر فيه أن الوجود حقيقة واحدة وله مراتب تختلف بالشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتأخر وإن كانت لا تتفاوت بالذات والحقيقة. ولكن المراتب إذا لم تكن متخالفة بالذات فإنها متخالفة بالنوع لأن منها الجماد والنبات والحيوان. فهنا إذن وجود واحد لكنه متعدد، وهو في تعدده خاضع لتطوره الذاتي الذي ينتقل به من مرتبة نوعية إلى مرتبة نوعية أخرى. ومما يسهل إدراك هذه الحقيقة أن الأشياء ليست "متفاصلة متخالفة الذات لا اتحاد بينها ولا ارتباط فهناك رابطة وجودية تجمع كل

الأشياء متمثلة في العلاقة المتبادلة بين العلل والمعلومات بحيث "لا يمكن أن يوجد شيء من الأشياء إلا بواسطة تجدد أمور سابقة مرتبطة بالحادث لا أول لها على الاتصال التجددي" والوجود من أعلاه إلى أسفله ومن أسفله إلى أعلاه في رباط واحد. وهكذا يغدو واضحاً أن الأشياء لا توجد مستقلة عن بعضها وأن كل شيء هو حلقة في سلسلة لا أول لها أي إنه لا يوجد إلا متصلاً بغيره. وقد صرح الملا صدرا بأن المراتب الخمس متصلة وكل مرتبة سابقة تحمل استعداداً للتحول إلى المرتبة اللاحقة. ولدينا في الأسفار نص يقول: "صورة الجسم الطبيعي العنصري جماد بالقوة وصورة المعدنيات جماد بالفعل نبات بالقوة وصورة النبات جوهر نامٍ متغذ مولد للمثل بالفعل حيوان بالقوة، وصورة الحيوان جوهر حساس بالفعل إنسان بالقوة" واستخلص البرهان عليه من ملاحظة المادة الداخلة في غذاء العضويات، فالنبات يتغذى من التربة المحتوية على المعادن وهو دليل على استحالة المواد الجامدة إلى أجسام نباتية، ومن الحيوان ما يتغذى على النبات فيستحيل في جسمه إلى مادة حيوانية، والإنسان يتغذى على الحيوان، فيحدث نفس الشيء. وهذه الاستحالات تدل على إمكان الاستحالة في المراتب نفسها وهي تأخذ شكلاً متسلسلاً من الأدنى فما يليه مباشرة لأن المعادن تستحيل إلى أجسام النبات وليس إلى أجسام الحيوان، في حين يستحيل النبات إلى الجسم الحيواني. على أننا نجد أن النبات يستحيل أيضاً إلى جسم الإنسان وهذه ثغرة في استدلاله لأن التحول عنده من النبات إلى الإنسان لا يحدث رأساً بل بعد المرور بمرحلة الحيوان. غير أن الفكرة الأساس في هذا الدليل وهي تحول المادة الجامدة إلى مادة حية تظل صحيحة. وقد أورد في (شواهد

الربوبية) في كيفية نشوء النبات "إن النبات يتكون بعد أن يستوفي درجات التركيب الناقصة من الآثار العلوية كالسحب والأدخنة والمطر والثلج والظل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة ودرجات المعادن كالزئبق واليشم والبلور والزاج والملح" وليس المقصود هنا نشأة الفرد النباتي من البذرة لأن الوصف يرد في أثناء البحث عن مراتب الوجود. ونتابع في نصٍ آخر من شواهد الربوبية وقائع التحول فنجده يجعل موضوعه الجسم الطبيعي المؤلف في أبسط أشكاله من هيولى وصورة جسمية، وأول مراحل التحول هي مرتبة الأجسام الجامدة (المعدنية) وهذه تتطور حتى تستكمل صور النبات لينشأ عنها نوع جديد تترتب عليه آثار مخصوصة زائدة على الآثار التي ترتبت على الجسمية العامة، والآثار الزائدة هي النمو والتغذي وتوليد المثل. ثم يكتسب الجسم الطبيعي بعد هذه الصورة خصائص أخرى تصعد به في سلم الرقي حتى يتمخض عن نوع آخر يتميز، زيادة على الخصائص المكتسبة سابقاً، بأمور جديدة هي الحركة الإرادية والحس وهذا هو النوع الحيواني. ويستمر الجسم الطبيعي في تطوره حتى يبلغ كماله الأخير فيترتب عليه ما يترتب على الصور السابقة من آثار وخصائص، مع لواحق مخصوصة لا توجد في غيره، فيظهر النوع الإنساني وهو خاتمة المطاف في رحلة التطور التي يقطعها الجسم الطبيعي، فليس بعد الإنسان مرتبة أخرى.

نتبين من هذا أن الإنسان لم يتكون بفعل الخلق المستقل وإنما هو ثمرة تحولات بعيدة المدى مرت بها المادة ابتداء من أخس صورها، الجسم العنصري. أما قائمة آباء الإنسان فهي طويلة تتعدى القرود لتتصل بحيوانات أحط في السلسلة. وسنترك الشيرازي يصف لنا هذا النسب

العـجـيب في الأسـفـار... "إذا نظرت إلى حـال الأكـوان العنصـرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيتها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاورة الإله المعبود وجدت البرهان مطابقاً للوجدان. وذلك أن هيولى العناصر، وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو أخس منها إلا العدم المحض لأن وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير، فأول ما قبلته، الامتداد القابل للطول والعرض والعمق إذ لا قوام لها إلا بالجسمية كما لا استقلال بالجسمية إلا لصورة أخرى نوعية. وأدنى النوعيات الصورية هي الصورة النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت العناصر الأربعة. ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية، وهي أفضل منها، فإن البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها إلى بعض عند المجاورة (يقصد استحالة العناصر الأربعة إلى بعضها) وأما الصورة الجمادية فليست كذلك بل يرجى بقاؤها زماناً طويلاً أو قصيراً لأنها في فضيلة الوجود بالقياس إلى تلك الأربعة كأنها جامعة لها متضمنة إياها على وجه أعلى فكأنها توحدت وصارت عنصراً واحداً متوسطاً في تلك الكيفيات الأربع المتضادة حداً من التوسط. ثم تتفاضل أصناف الصور الجمادية بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة[٣٥] فإنها منها ما هو قريب الرتبة إلى رتبة العنصر الأول كالجص والنورة والنوشادر وغيرها ومنها ما هي أعلى وأشرف قريبة الرتبة إلى رتبة النبات (كالمرجان؟) ونحوه. وما بين هذين الطرفين النورة والمرجان - أنواع وأصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة في قبول الآثار ومبدئية الأفعال وهكذا تتدرج الطبيعة فيها حتى تبلغ بالمادة في

الفضيلة إلى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار هي الاغتذاء والتمادي في الأقطار بالنمو - يقصد الامتداد بالنمو - فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد ويضمها إليه ويكونها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه. ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصاً وعدداً لأن ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعاً وماهية فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطاً يصلح لقبول صورة أخرى مثل صورته. فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد وأفراده متفاضلة في تلك الحالات كماً وكيفاً وكثرة وشدة فتتدرج فيها شيئاً فشيئاً، فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذور والكيفية في حدوثه امتزاج الماء والتراب على هبوب الرياح وطلوع الشمس(٣٦)، فذلك هو في أفق الجمادات وقريب منها. ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى تظهر فيه قوة الإثمار وحفظ النوع بتوليد المثال بالبذر الذي يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة إياه عن حال ما قبله. ثم تقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأول. وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أقصى مرتبته وأفقه ويكاد أن يدخل في أفق الحيوان وهو كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي. إلا أنها بعد مختلطة القوى أعني، قوتي ذكورها وإناثها فإنهما غير مميزتين فهي تحتمل زيادة ولم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان. ثم يزداد ويمعن في هذا الأفق إلى أن يصير في أفق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيواناً وخرجت عن أفق النبات فحينذاك تتميز قواها فتحصل فيها ذكورة وأنوثة وتقبل من فضائل

الحيوان أموراً تتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع أفق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها[٣٧]. ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الأرض والسعي إلى الغذاء. فإذا تحرك النبات وانقلع عن أفقه وسعى إلى غذائه ولم يتقيد في موضعه وكونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته فقد صار حيواناً. وهذه الآلات تتزايد في الحيوان من أول أفقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالاً فوق كمال حتى تظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى، فيلتذ بوصوله إلى منافعه ويتألم بوصول مضاره إليه. وما كان من الحيوان في أول أفق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل (يتولد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة؟) ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء بسواء. ثم تحدث فيه قوة الغضب التي ينهض بها إلى دفع ما يؤذيه فيعطى من السلاح بحسب قوتها، فإن كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قوياً وإن كانت ناقصة كان ناقصاً وإن كانت ضعيفة جداً لم يعط سلاحاً البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل.. ويستطرد الملا في وصف وسائل الدفاع عند الحيوان ثم يعود إلى ذكر مراتبه فيقول: إن ما اهتدى منها إلى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته فإنه أفضل مما لا يهتدي إلى شيء. ولا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الإنسان فحينذاك يقبل التأديب ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب وغيره. ثم يصير في هذه المرتبة إلى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم كالقرد وما أشبه وتبلغ من كل ذكائها إلى تقليد الإنسان من غير أن تحوجه إلى

ترويضها، وهذا غاية أفق الحيوان الذي إن تجاوزه وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه وصار في أفق الحيوان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التي يستعملها. وأول هذه المراتب في الأفق الإنساني المتصل بذلك الأفق الحيواني للذين يسكنون في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج وأواخر الزنج وأشباهم من الأمم التي لا تتميز عن القردة إلا بمرتبة يسيرة[٣٧].. ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون في أوساط الأقاليم ويحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل. وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله في الموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء وأما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ومن هنا يبتدئ فعل النفس حتى يبلغ إلى هذا الموضع. ومن هنا يقع الشروع في كتاب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان واقتناء العقليات بالإرادة حتى يصل إلى أفق الملأ الأعلى والملائكة العلويين وهذه أعلى مرتبة الإنسان وعندها تتأحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها وآخرها بأولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود. والدائرة هي التي قيل في تعريفها إنها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي بها إلى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود هي المتأحدة المتصلة حدودها وقسيها بعضها ببعض، التي جعلت الكثرة فيها وحدة...".

وينتهي الفيلسوف إلى تأكيد الحقيقة التالية وهي مدار نظريته في الارتقاء: إن كل مرتبة من الموجودات محتاجة إلى ما قبلها في وجودها. وإذا وصلت الطبيعة إلى التي بعدها بأعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على الوجه الآخر. والإنسان لا يتم له كمال إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله.

الهوامش

(١) A History of the Religious Beliefes and Philosophical Openions in China by Leo Wieger (in French) translated by Edward Cheward Werner. Hsien - Hsies press 1926. P. 219

(٢) فرق الفيلسوف الصيني القديم كونغ سون لونغ من المدرسة الموهية بين الماهية والوجود ولكن دون أن يتطرق إلى العلاقة بينهما . جاء في كتاب منغ شيه الموهي قوله : الأرض والسماء وما تنتجانه هو الموجودات . وما به الكائن يكون كائناً هو الماهية . وما به الماهية تكون ماهية يحدد موقعها في ميزان الكائنات ، وهذا الموقع ثبت بالناموس ، وهو ، أي الناموس يحدد الماهية التي تتشخص معبراً عنها بالاسم (أي بالحد) .

(٣) انظر : التهانوي ـ كشاف اصطلاحات الفنون ط كلكتا ١٨٦٢ . ج٢ مادة : الوجود . عبد الكريم الزنجاني ـ دروس الفلسفة ـ ط النجف ١٩٦٢ ص١٧٠ .

(٤) انظر : النشار ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٧٦ ـ ٨٣ .

(٥) وضع الأصوليون الأسس الأولية لثلاث قواعد من مجموع القواعد الأربع للاستقراء وهي : اطراد العلة ـ ويقابلها عند جون ستيوارت مل قاعدة التلازم في الوقوع . وانعكاس العلة ـ ويقابلها عنده قاعدة التلازم في التخلف ـ وأخيراً قاعدة : العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً . وهي تقابل الجمع بين الاتفاق والاختلاف في منطق مل . وقد أضاف الأخير قاعدة رابعة هي التغير النسبي أو التلازم في التغير . ومن وسائل الاستقراء عند الأصوليين "السبر" وهو قسمة غير منحصرة لا تتقيد بقانون الثالث المرفوع . ويستدعي الاستقراء وجوب التخلي عن الماهيات الثابتة أو الخالصة لتعارضها مع السيرورة الاستقرائية . ومن المحتمل أن يكون مل قد استفاد من آراء الأصوليين بطريق غير مباشر يمر بقدماء التجريبيين بزعامة فرنسيس بيكون ويستمر حتى يصل إلى روجر بيكون أحد الرسل البارزين للعلوم العربية في أوروبا إبان القرن الثالث عشر .

ينظر فيما يختص بمنطق الأصوليين وعلاقة منطق مل به : كتاب توفيق الطويل : "جون ستيوارت مل" فصل المنطق ومناهجه . وكتاب علي النشار "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" .

(٦) راجع حول الممكن والواجب ص٣٩ من هذا الكتاب .

(٧) انظر : التهانوي ـ مادة الوجود .

(٨) ساق الشيرازي هذا البرهان في "شواهد الربوبية" بعبارات معتمة . وقد استعنت لفهم غرضه بشروح عبد الكريم الزنجاني في كتاب (دروس الفلسفة) فصل : أصالة الوجود في الجعل .

(٩) الطبيعة : المقالة الثانية ف١ و٢ . ص١٦٥ ـ ١٨٢ من ترجمة اسحق بن حنين طبعة بدوي .

(١٠) الشفاء ص٣٥ ط إيران .

(١١) الطبيعة ـ راجع (٤) أعلاه .

(١٢) هذا التعريف : كالذي سبقه . إفراط في التعميم إلا أنه مما لا مفر للفلسفة منه ما دامت مهمتها صياغة أعم قوانين العالم دون الخوض في تفاصيلها على سبيل التخصص . وقد عرفت الحركة في الفلسفة المادية الحديثة بأنها : شكل أو أسلوب وجود المادة . (انتي دوهرنغ ص٧٥) ويشير ذلك إلى ديمومة الحركة وأبديتها . فالمادة لا توجد خالية من الحركة وليس لأحد الطرفين وجود مستقل إلا في الذهن . ولا يقل هذا التعريف تعميماً عما أورده القدماء ولكنه ينفرد بطريقته في الربط بين الحركة والمادة في وحدة لا يتصور فيها الانفكاك ولا تفسح بالتالي مكاناً للسكون المطلق مستقل في العالم . ومع أن بعض الفلسفات السابقة ومنها فلسفة الملا صدرا قد أقرت بديمومة الحركة ، وفي الأسفار كلام صريح في إنكاره السكون ، فإنها تظل مفتقرة إلى تصور ذلك الشكل التام من الوحدة بين وجود المادة ووجود الحركة ، المتضمن في التعريف الأخير .

في مقابل هذا التعميم في التعريفات الفلسفية ، عرفت الحركة في الفيزياء الحديثة بأنها : تغير مستمر في الوضع .

والمقصود هو وضع الجسيم أصغر جزء في الجسم المتحرك . ويتألف من مجموع حركة الجسيمات . الحركة الحقيقية للجسم . إن ما فعلته الفيزياء هنا هو : (١) تأكيد ديمومة الحركة . فالجسيم لا يستقر أبداً وليس له وضع واحد في أية لحظة من لحظات وجوده (٢) تحويل ما هو عام إلى خاص ودراسته في أكثر مجالاته تخصصاً (مثل دراسة قوانين حركة الجسيم) ويعكس هذا طابع الفيزياء بوصفها علماً متخصصاً . أو جزئياً حسب تعبير القدماء .

(١٣) يقول ابن سينا في تفسير معنى الآن : إن حقيقة الاتصال في الزمان تقتضي فصلاً متوهماً هو الذي يسمى الآن . وما دام الزمان ممتداً فإن للذهن أن يتصور فاصلاً في مستقيم الامتداد ، ولكن هذا الفاصل افتراض لا وجود له بالفعل لأنه وجد لقطع اتصال الزمان . ويخلص ابن سينا إلى القول إن الآن واصل لا فاصل (الشفاء) . وقد استفاد المشاؤون من فرضية الآن في توسيع مجال ما يحصل بالدفعة فخصصوا به كل ما لا يتصور وقوعه عندهم على سبيل التدرج والاتصال كالكون والفساد .

(١٤) النجاة : القاهرة ١٣٣١ هـ . ص١٧٢ .

(١٥) حول تشافع الآنات ـ أو تتاليها واقترانها ـ تراجع شروح يحيى بن عدي على كتاب

الطبيعة لأرسطو ص٤٠٩ من ترجمة اسحق بن حنين وتفسير سانتهيلير لـ (ك٤ ب١٠) من نفس الكتاب ترجمة أحمد لطفي السيد .

(١٦) الجنس القريب يعبر به عن أخص ما تشترك فيه الأنواع كقولنا في الجواب عن ماهية الإنسان إنه حيوان ناطق فالحيوان هو الجنس القريب . فإذا كان الجواب : جسم نام حساس ناطق ، كان الجسم النامي جنساً بعيداً . والجسمية التي بازاء الجنس القريب مشترطة في بقاء الموضوع ، فاعتبارنا الإنسان حيواناً ناطقاً يوجب اعتبار الجسمية الباقية منه مع فصله الأخير هي الجسمية النامية الحساسة ، أي الجسمية المتصفة بالحياة والحس . وليس الجسمية على إطلاقها . لأن بقاءها في وسط الاشتداد الكمي لازم لبقاء المتحرك . وهو الإنسان في هذا المثال .

(١٧) الفصل الأخير يقابل عند ابن سينا (خاص الخاص) وهو الفصل المقوم للنوع وما سواه لواحق ولوازم . انظر : مدخل الشفاء "تحقيق الأب قنواتي وصاحبيه . القاهرة ١٩٥٢ - ص٧٤ .

(١٨) القوى النباتية : تطلق عند القدماء على الوظائف الحياتية للنبات كالتغذي والنمو وهي موجودة في الحيوان منضافة إلى القوى الحيوانية أي ما ينفرد به من الملكات كالحركة الإرادية .

(١٩) الصور الجسمانية يقصد بها الجواهر . ويستعمل الفيلسوف للتعبير عن الجوهر الاصطلاحات التالية : الجوهر ، الطبيعة ، الجسم ، الجوهر الجسماني ، الصورة الجوهرية ، الجوهر المادي ، الجوهر الصوري . وقد استخدمت هذه الألفاظ للدلالة على معنى واحد تقريباً .

(٢٠) الطبيعة ص٥١١ .

(٢١) النجاة ص١٧١ .

(٢٢) العقل بالفعل أحد مراتب العقل عند المشائين . عرفه الجرجاني : "هو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد ، وعند الأيجي هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات . فالعقل بالفعل ما يبلغه الإنسان في أوان النضج .

(٢٣) منظومة السبزواري ط١ إيران ص٢٤٩ .

(٢٤) يتألف جزيء الماء كما هو معلوم من ذرتي هيدروجين وذرة أوكسجين واحدة . أما الهواء فيتركب عادة من حوالي ٧٩ بالمئة نتروجين و٢٠ بالمئة أوكسجين ٠,٠٤ بالمئة ثاني أوكسيد الكربون . وتختلف هذه النسب بحسب القرب والبعد من سطح الأرض . ويتألف التراب من عناصر تختلف باختلاف مصادر تكون التربة وهي على العموم الكالسيوم والمغنيسيوم - بشكل كربونات أو كبريتات . والحديد والألومنيوم - في صورة أوكسيدات .

(٢٥) شرح نصير الدين الطوسي على (الإشارات) - تحقيق سليمان دنيا - القسم الثاني (الطبيعيات والإلهيات) هامش الصفحة ٢٧٩ .

(٢٦) انظر : رسائل الكندي الفلسفية - نشرة محمد عبد الهادي أبو ريدة .

(٢٧) ولكن إذا كانت الحركة صفة ذاتية للأجسام فماذا يبقى للفاعل الأول ؟ الجواب متضمن فيما أوردناه في صدر هذه الفقرة وهو أن الفاعل يفعل ذات الحركة أو التجدد دون فعل التجدد نفسه . . ولكن الحركة متغيرة والفاعل الأول ثابت والمتغير عندهم لا يصدر عن الثابت فكيف صدرت ذات الحركة عن الفاعل الثابت ؟ أجاب الفيلسوف على هذا الإشكال بإثبات خصائص ثنائية للأشياء فبين أن لكل شيء ثباتاً في مقابل التغير ، وفعلية في مقابل القوة ، ووحدة في مقابل الكثرة . والثبات في الشيء عين التغير ، والفعلية عين القوة كما أن الوحدة عين الكثرة . ثم فصل الموضوعات التي تتحقق فيها هذه الأضداد . فأومأ إلى أن الموجود الذي ثباته عين تجدده هو الطبيعة والذي فعليته عين قوته هو الهيولى والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه . وانتهى من هنا إلى تعيين الروابط التي تصل المتغيرات بالمبدأ الأول الثابت . فالطبيعة مرتبطة به من جهة ما فيها ثبات . وسائر الأشياء ترتبط إليها من جهة ما هي متغيرة . والهيولى صدرت بما لها من فعلية عن المبدأ الثابت الفعال بانضمام الصورة إبداعاً (وغرضه من هذه العبارة غير واضح عندي) ومن حيث إنها قوة وإمكان صارت محلاً للحدوث والفناء . وحينما نسأل عن معنى ثبات الطبيعة - وهي عنده لا ثبات لها إطلاقاً - يجيبنا أنه ثبات تجددها ويجيب شارحه السبزواري إنه يعني استمرار التجدد . وهذا ضرب واهٍ من الثبات لا يقصد به إلا التخلص من معضلة الفاعل الأول لأن استمرار التغير لا يفيد إلا التغير نفسه وليس في هذا المعنى ما يفيد الثبات بالوصف الذي يطلقه الفلاسفة على المبدأ الأول . أما نسبة الفعلية إلى الهيولى فمن جهة أن لها قوة - في مقابل أن لا يكون لها شيء أصلاً - والغرض منها التوفيق بين المبدأ الفعال الذي هو فعل محض والهيولى التي هي قوة محضة . وإذ يستحيل الجمع بين طرفين يفترقان على هذا النحو فقد أعطيت الهيولى هذا القدر من الفعلية تسهيلاً لربطها بفاعلها!

(٢٨) الطبيعة - انظر الفقرة (٩) من أعلاه .

في موضع آخر يقول أرسطو : إن الجوهر لا يمكن أن يكون ضدا للجوهر ، يعني كما فسرها سانتهيليير ضداً ذاته ، راجع ترجمة أحمد لطفي السيد .

(٢٩) الذي يستحيل في الرحم هو البويضة المخصبة بالنطفة المنوية وليس المني . والبويضة المخصبة ذات خلية واحدة تحتوي على ٤٦ كروموسوماً تحمل الصفات الجنسية والذاتية للأبوين أي إنها تحوي على جميع صفات الإنسان الكامل . ويصح الأمر نفسه على بذور النباتات . إن الإنسان أو الشجرة ليسا شيئاً جديداً منفصلاً عن البويضة أو البذرة بل هما

المرحلة الأخيرة ـ الصورة النهائية ـ من تطور البويضة والبذرة نفسيهما .

(٣٠) صورة ما غير متعينة . لعله يقصد بها الصورة القابلة لأن تتحول فهي مبهمة بالقياس إلى ما يليها كصورة النطفة بالنسبة إلى صورة الإنسان .

(٣١) في ميدان الصناعة الحديثة أمثلة تصلح لتقريب المعنى الذي ذهب إليه الملا صدرا وسألخص للقارئ طريقة إرسال الصور باللاسلكي كنموذج لذلك ـ وغرضي منه التوضيح لا الاستدلال نظراً لاختلاف المجال الذي تعمل فيه ـ إن الإرسال يبدأ بتسليط حزمة ضوئية على الصورة المطلوبة فتتحصل منها أشعة مختلفة الشدة بحسب اختلاف ألوان الصورة سواداً وبياضاً ، عتومة ووضوحاً . ثم تحول الأشعة إلى نبضة كهربائية تنقل على شكل موجة ترسل باللاسلكي فيستلمها جهاز الاستقبال الذي يقوم بتحويلها إلى نبضة كهربائية ثم إلى أشعة ضوئية فإلى صورة تطبع على الورق الحساس . فترى من هذه العملية إن خصائص الصورة بأجمعها تنقل إلى أشعة ثم إلى نبضة كهربائية وتعود السلسلة منعكسة في حين تظل هذه الخصائص محفوظة في جميع مراحل التحويل . إن كلاً من الأشعة الضوئية والنبضة الكهربائية تحمل نفس صفات الصورة ولهذا السبب لا يطبع جهاز الاستقبال على الورق الحساس إلا الصورة المرسلة .

(٣٢) أصل الأنواع ـ ترجمة اسماعيل مظهر ـ ١٩١٨ ص٣٠١ وما بعدها .

(٣٣) أصل الأنواع ، وينقل داروين مثل هذا الرأي عن عالم آخر هو رافينيك . وقد درسه بإسهاب في مواضيع متعددة من الكتاب . انظر مثلاً الصفحات ١٢٣ ـ ١٢٤ ـ ١٧١ .

(٣٤) شدة الوجود ـ وترادفها القوة أيضاً ـ فسرت في الرسالة العرشية بكون الوجود أكمل ذاتاً وأتم جمعاً للمعاني والماهيات وأكثر آثاراً وأفعالاً . وضرب مثلاً لذلك أن النفس الحيوانية لكونها أقوى وجوداً من سائر النفوس النباتية والصور العنصرية والجامدة تفعل أفاعيل النبات والجماد والعناصر وما يزيد عليها وتفعل النفس الإنسانية أفاعيل تلك مع زيادة هي النطق ـ أي العقل ـ لأنها أقوى وجوداً منها . وبموجب هذا التفسير يقترن اشتداد الوجود بزيادة التعقيد ، الذي ينعكس في كثرة الماهيات والآثار . ومن المتقرر في البيولوجيا الحديثة أن الأكثر تعقداً من الأحياء هو الأكثر تطوراً . وكان من الأفضل لذلك إن يستعاض بالتعقيد عن اصطلاح الشدة والقوة لأنه أدق في التعبير عن هذه الحالة .

(٣٥) حيثما وردت عبارتا (الفضائل والشرف) فليس المقصود بهما المعنى الأخلاقي بل الملكات والخصائص الطبيعية الراقية بوجه عام .

(٣٦) يشير إلى التولد الذاتي وهو يعني تحول المادة غير الحية إلى مادة عضوية . وهذه المرحلة مضت منذ ملايين السنين حيث بدأت الحياة على الأرض ، ولم يعد حدوثها ممكناً اليوم . وقد تابع الشيرازي في هذا الخطأ أرسطو .

(٣٧) من هذه الخواص التي أشبه فيها النخل والحيوان . انفصال الذكر عن الأنثى . الحاجة إلى التلقيح . الشبه بين طلعه ومني الحيوان . وجود الجمار الذي يحل منه محل الدماغ في رأس الحيوان . موت النخلة إذا قطع رأسها كما يموت الحيوان ؟

(٣٨) اعتمد الشيرازي ومن أخذ منهم - كابن مسكويه - في هذا التمييز بين أصناف البشر على ملاحظة الواقع الحضاري والثقافي للأمم . فجعل القرابة المزعومة بين القردة ، و تلك الأصناف من أواخر الترك والزنج في (قوة التمييز والفهم) وهو متأثر في هذا الحكم الخاطئ بالحالة البدائية لهذه الأقوام . وينبغي التأكيد أن الشيرازي لا يستمد هذا الزعم من أيديولوجية عرقية ، فالعرقية نتاج خاص للحضارة الغربية المعاصرة . وقدماء المسلمين لم يعرفوا التمييز العنصري ، وإنما عرفوا فقط التمييز الديني ضد معتنقي العقائد المناوئة لدينهم .

الفصل الرابع
نقد وتقييم

"لعلك تقول هذا أحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء. فاعلم أن المتبع أولا هو البرهان".

كان الملا صدرا الشيرازي عارفاً وهو يردد هذا القول إنه يأتي بأمر جديد يخرج به على إجماع الفلاسفة، لا سيما المشائين الذي تصدروا طوال ألف عام ونيف حلبات البحث الفلسفي في العالمين الإسلامي والأوروبي. وبالنسبة إلى هؤلاء، تعتبر نظرية الحركة الجوهرية بدعة خطرة وخروجاً غير مسموح به على مبادئ أرسطو المقدسة. وقد تعرفنا مما عرضناه في الفصل السابق نقاط الخلاف التي تجعل هذه النظرية مرفوضة عند المشائين. ونذكّر الآن على وجه الخصوص بتلك المعالجة الجديدة لمشكلة الكون والفساد. لقد وضع ابن رشد هذه المشكلة في صيغتها الصارمة حين أكد أن ما يحدث في إطار الكون والفساد هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع من الفعل إلى القوة وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله[١]. فالكون والفساد عبارة عن سيرورة (تبادلية) بحتة تظهر فيها وتزول نفس الأشياء، والعالم بخضوعه لهذه السيرورة موجود أزلي لابث، لا ينحط ولا يرقى لأنه قائم على أسس وطيدة، هي الجواهر،

لا تقبل التغير إلا من خلال الأشكال العرضية التي تتلبس بها. أما الشيرازي فأخضع الكون والفساد للمبدأ العام الذي يحكم العالم المادي وهو التحول الجوهري التدريجي لجميع الموجودات في هذا العالم. أعلن فيلسوفنا أن الكون يتحقق تدريجياً وإن الجوهر لا يزول دفعة واحدة ليحل محله جوهر آخر بنفس الطريقة. إن ما يحدث طبقاً لهذا المبدأ هو أن الصورة الجديدة تنشأ لا بزوال الصورة السابقة وإنما باشتدادها فالصورة الجديدة هي نفس الصورة السابقة مع تحولات جوهرية انتقلت بها من حال إلى حال. وقد لاحظ هادي السبزواري إن إدعاء منكري الحركة الجوهرية بأنها توجب زوال الجوهر هو محذور قد يكون لازماً للحدوث الدفعي، أما عند الشيرازي فالصورة متصلة يعني أن الجوهر قد يشتد ويتغير ولكنه يبقى هو نفسه[٢]. على أن الجوهر في اشتداده وتغيره لا يمكن أن يظل على ما هو عليه. فالجوهر باق ومتغير، هو نفسه وهو غيره في وقت واحد. هذا ما يؤكده الفيلسوف. ونخلص من هنا إلى أن ما يصدر عن الشيء ليس مثله بالمعنى الحرفي الذي حام حوله المشاؤون، أنه مثله وشيء آخر. وبذلك تسمح الحركة الجوهرية بوقوع التحول النوعي في العالم. فالحدوث التدريجي لازم للتجدد، والتجدد يجري بشكل صاعد فلا يسمح بالتكرار أو الرجعي وإنما تسير به الأشياء في سلم ارتقائي مدفوعة بما في طبيعتها من نزوع إلى الكمال.

وربما تبدى لنا أن الشيرازي وهو يخرج على المشائين قد أقترب من هيراقليطس والتاويين. والحق أن حكيم شيراز حين يعلن عن التحول المستمر في الطبيعة إنما يكرر العبارة المنسوبة إلى حكيم أفسوس (كل الأشياء في سيلان). وكذلك يلتقي الحكيمان حول الديالكتيك عنصراً

ثابتاً في منهجيهما. (وبهذه المناسبة فإني أفترض أن الشيرازي كان على معرفة بهيراقليطس عن طريق أرسطو وفلوطرخس وغيرهما).

ولكننا نجد لدى المقارنة أن وجود الاختلاف بين الاثنين أكثر من وجوه الاتفاق.. كان على هيراقليطس، وهو يتحدث عن التغير بطريقة تقربه من الإطلاق أن يبحث عن تفسير لبقاء الأشياء على ما هي عليه مع تغيرها. وقد وجد ضالته ـ كما يلاحظ برتراند رسل ـ في ضوابط يظهر أنها مستعارة من فيثاغوراس[٣]. وتتمثل هذه الضوابط في (الكبح) الذي تمارسه المتضادات ضد بعضها لكي لا يطغى طرف على طرف. إن اجتماع الضدين ضمن المتضادات يخلق التعادل ويضمن بقاء الأشياء على حالها إذ أن وجود الشيء يقتضي بالضرورة وجود ضده، فالموت والحياة، والصحة والسقم، والجفاف والرطوبة، والأعلى والأسفل. هذه المتقابلات وأمثالها لا يوجد أحدها إلا بوجود الآخر بل إنه ليستحيل أن نتصور شيئاً منها ما لم نتصور ما يقابله. وهكذا يستخلص هيراقليطس من نفس الظواهر الباعثة على التغير والسيلان سبباً يفسر به ظاهرة الثبات في الأشياء. أما الشيرازي فيرى أن الثبات عين التغير فيضع الصلة بينهما في وحدة تحرر كلاً منهما من قيد الإطلاق وتحدد له دوره في مجرد تطور الوجود. وقد تبين لنا فيما سلف أن الحركة الجوهرية تحتضن كلا الطرفين المتعارضين. فالنوع لا يزول بسبب الحركة، والجوهر يحتفظ في وسط الاشتداد بخصائصه النوعية. وهذا هو معنى الثبات في الشيء. ولكن الحركة الجوهرية تفضي في آخر الأمر وعبر سلسلة لا متناهية من التحولات إلى الخروج عن النوع، وهو ما يحدث حين تستحيل المادة الجامدة إلى مادة نباتية والأخيرة إلى حيوانية ثم تنتهي

بظهور الإنسان. وقد أصر الملا صدرا على جعل الثبات والتغير أمراً واحداً لا يتصور فيه الانفصال إلا في الذهن فالشيء الواحد كما هو ثابت، باق، محتفظ بما يميزه من خواص، فهو موضوع تغير متصل ينقله من حال إلى حال. وإلى هذا الحد فإن الجمع بين الثبات والتغير مما يتفق عليه الفيلسوفان. ولكن الطريقة التي تصور بها الشيرازي هذه الوحدة تسبغ عليها أهمية مستقلة. وهذه تتضح لدى الرجوع إلى علم الوراثة، فمن المعروف اليوم أن جميع العضويات تتغير بتأثير الوسط أي أنها تملك القدرة على التكيف مع الظروف. وتقوم المورثات بدور أساسي في هذه العملية فهي الواسطة التي تستجيب بها العضويات للظروف المتغيرة، وعن طريقها تكتسب وتورث الخصائص الجديدة. ولكن هذه القدرة على التغير في الجسم الحي ربما كانت مثاراً للنزاع، إذ كيف يتسنى لأية خصائص نوعية أن تثبت وتحافظ على ديمومتها مع تلك التغيرات التي لا تفتأ تلاحق الجسم وهو على استعداد دوماً للاستجابة لها؟ وأي العضويات سيبقى ويتحدد في وسط هذه الدوامة العاصفة؟ أجابت على هذا نظرية تقول بارتقاء التوازن الأصلح. وهي من النظريات المعاصرة ولكن أصولها مستمدة من دارون. ويقصد بالتوازن الأصلح التوازن بين التغير والثبات والقائم على التحديد الدقيق لدور كل منها. فبالتغير يحدث الارتقاء، وهو عملية مستمرة لا مفر منها، وبالثبات يستطيع النوع الجديد أن يظهر قدرته على البقاء وأن يتثبت تحت شكل مركب جديد للمورثات. ولا شك في أن هذا يحدث بفعل الانتخاب الطبيعي، مشكلاً ما يسمى بالتوازن الأنجح والأصلح[٤]، ومنتهياً إلى تأكيد ضرب من الوحدة بين الثبات والتغير في الميدان العضوي يقارب ما اعتبره الشيرازي شاملاً لحركة الموجودات في كافة ميادين العالم

المادي. وفي هذه النقطة لابد أن يحظى فيلسوفنا بتأييد المعاصرين من أهل البيولوجيا التطورية. فالثبات والتغير عنده كامنان في الشيء الواحد وهو ما يفصله عن الفيلسوف الإيوني الذي تحدث عن مطلق التغير وجعل الثبات نتاجاً للعلاقات بين الأشياء: نتاج تصادمها وصراعها وهو أمر خارج عن ذات الكائن.

وبين الفيلسوفين خلاف حول اتجاه التغيير.. عند هيراقليطس: التغير ذو طبيعة تبادلية ينتقل الشيء بمقتضاه إلى نقيضه من غير أن يشار في صميم التحول إلى تفاوت في مرتبة الوجود بين الضدين. والعالم من وجهة نظر الفيلسوف الإغريقي لا يمكن أن يكون غير ما هو عليه. ينعكس هذا التصميم في النصين التاليين(٥):

"هذا العالم ـ وهو واحد للجميع ـ لم يخلقه إله أو إنسان، ولكنه كان منذ الأزل وهو الآن كائن وسيكون أبداً ناراً خالدة تشتعل بحساب وتخبو بحساب".

الثاني قوله: "الشمس تتجدد في كل يوم".

وعندما نأخذ بنظر الاعتبار تفسير جالينوس للنص الأخير فإن أياً من النصين لا يعطينا غير المعنى الدال على التناوب، والذي يشكل بدوره ضماناً ضد الفناء. أمامنا إذن فاصل كبير يباعد بين النظرتين فنحن نعلم أن تغير الملا صدرا يتخذ شكلاً ارتقائياً فيصعد من الأدنى إلى الأرقى ومن الأنقص إلى الأتم. وتبعاً لقاعدة الإمكان الأخس، التي صرح بها في الأسفار، فإن الموجودات الطبيعية تتدرج في الكمال من أبسط الصور إلى أتمها وأشرفها، والعالم لم يوجد كاملاً، كما هو عليه الآن، بل تدرج في مراتب الوجود حتى بلغ هذه المرحلة، وهي ليست آخر المراحل، فما دام الوجود في حركة فالارتقاء مستمر. وهذا ينطبق على الطبيعة مادامت

هناك طبيعة.. فإذا مضينا في الحساب وجدنا الحكيمين يختلفان أيضاً في رؤيتهما لنهاية الوجود، إن هيراقليطس يطرد الفناء عن العالم كما يحرره من تأثير أية قوة خارجية، في حين يفتعل الشيرازي هدفاً بعيداً، مقطوع الصلة بمطالب التغير الارتقائي، فيستنتج من دوام التغير وجوب فناء العالم المادي واتحاد الروح الإنساني بعالم ما وراء الطبيعة. وسيأتي في الفقرات القادمة المزيد من التفصيل حول هذه المسألة.

بقي أن نستكشف الفروق بين ديكالكتيك هيرا والملا فنلاحظ أنهما يلتقيان حول أحد قوانين الديالكتيك وهو قانون وحدة الأضداد. إلا أنهما سرعان ما يبتعدان عن بعضهما حين يعلن هيراقليطس أن هذه الأضداد متصارعة وإن صراعها هو سر وجود العالم واستمراره فليس عند الملا صدرا أية فكرة عن الصراع. إن النقائض قد تجتمع فتؤلف شيئاً واحداً من غير أن تنعدم فيه وإنما تظل متشخصة بوحدتها بحيث يستطيع الذهن أن يميز دائماً بين الشيء ونقيضه دون أن يتوصل إلى تجزئتهما بالفعل، أما أن تتصارع فتتألف من تصارعها ظواهر الوجود وأن يكون السلام والانسجام بين الأشياء مدعاة خراب للعالم فهذا ما لم يخطر على باله. لقد نظر الملا صدرا إلى الأضداد وهي تتآلف وتتعايش، وعجز عن رؤيتها وهي تتصارع، وربما جاز لي أن أتبين من هنا أن مبدأ وحدة الأضداد يخدم عنده هدفاً منطقياً يتعلق بالحاجة إلى إثبات نظريته في التحول الجوهري قبل أن يكون فقرة في مشروع لتفسير العالم كما أراده سلفه. ولعل مما يرجح هذا الافتراض أننا غالباً ما نعثر على تطبيقات لهذا المبدأ في براهين الحركة الجوهرية، وفي مواضع حرجة ما كان بوسعه أن يتخطاها لو لم يفزع إلى الجمع بين الأضداد.

وأخيراً، يتفق الفيلسوفان على الإقرار بالعلاقات والروابط المتبادلة بين الموجودات وكلاهما يصرح أن الظواهر لا تنشأ بشكل مستقل وأنها ليست معزولة عن بعضها، فالشيء يتحول إلى نقيضة كما يقول هيرا والحوادث متصلة وأشكال الوجود يخرج بعضها من بعض كما يقول صدرا. على أن الأخير قد تذرع بالترابط لتأييد مذهبه في نشوء وارتقاء الموجودات (راجع الفصل السابق) وبذلك سيّر هذا المبدأ الديالكتيكي الخطير في طريق لم يسلكه السلف الأغريقي ولعله لم يكن مطروحاً على امتداد بصره.

نأتي إلى ديالكتيك التاويين فنجد أن الجمع بين الوحدة والتنوع منصوص عليه عندهم. ففي كتاب "خونغ لي - التوهج العظيم" يقول الفيلسوف التاوي هواي تان أن الأشياء مختلفة الأشكال لكنها واحدة في الحقيقة. ويتضمن هذا القول وحدة الموجود غير المطلقة، وهي قريبة من فكرة الملا صدرا. وعن وحدة الأضداد يقول تشوانغ تز (القرن الثالث ق.م): "ليس ثمة شيء لا يكون بعضاً لشيء" وهو يرى أن الفروق بين الأشياء نسبية وأنها تميل إلى الاتحاد وتصبح واحداً(٦) وفي كتاب تاوتي تشنغ وهو من أقدم مصادر التاويين عن تغاير الأشياء ينص على: أن الرخاء يخلف النكد والفرصة الجيدة تأتي من الرديئة والخير يخرج من الشرير. وينتهي من ذلك إلى القول إن فهم هذه المسألة يتعدى التعامل الاعتيادي مع الأشياء، أي إنه يحتاج، كما يقول الملا صدرا، إلى بصيرة ثاقبة تستطيع أن ترى الضدين في الشيء الواحد. وهو إقرار من الطرفين بصعوبة فهم الديالكتيك.

والعلاقات بين الأضداد عند التاويين هي علاقات محو وإثبات.

يقول تشوانغ تز: الين واليانغ ترتكس في بعضها وتوقر بعضها. الفصول الأربعة تتخلى لبعضها، تنتج بعضها وتنهي بعضها. التعاسة والسعادة تنتجان عن بعضهما"(٧).

ويبدو من هنا أن الديالكتيك التاوي يقترب من ديالكتيك هيراقليطس من جهة ما يتضمن من صراع الأضداد، ومن ديالكتيك الملا صدرا من جهة الربط بين وحدة الأشياء وتنوعها والميل إلى الوحدة التي تشتمل عندهم على مفهومي وحدة الوجود ووحدة الموجود غير المطلقة.

استطراد وتوضيح:

يقول ج.ب. سارتر إن الديالكتيك يقرر بنفسه قوانينه(٨). ولا أجد تعبيراً أدق عن روح الديالكتيك، وإن كنت أود لو وضع (يولد) مكان (يقرر).. إن بذرة الديالكتيك يجب أنْ تشير، في ذهنية أصيلة، إلى وعي منطقي أكثر شمولاً ونفاذاً. وإذا كان من غير الممكن قطعاً أن نعثر في أزمنة قصور العلم الطبيعي على مذهب تام النضج في هذا المضمار فإن الوعي الديالكتيكي يظل متمتعاً بالقدرة على أن يفرز معادلاته. وقد رأينا كيف ترابطت في منهجي هيرا وصدرا مبادئ التغير المستمر والعلاقات المتبادلة ووحدة الأضداد، وبينما اتسع الديالكتيك الهيراقليطي لقانون صراع الأضداد، استخلص الملا من مبدأ العلاقات المتبادلة برهاناً على التحول النوعي. ومن البين أن هذه القرارات لم تجتمع اتفاقاً فهي مكملة ومستدعاة لبعضها. ولكننا مضطرون إلى الاعتراف رغم كل ذلك إن الوعي الفلسفي، مهما تكن طبيعته ليس حراً في النفاذ إلى أي بُعد قد تسمح به طبيعته الخاصة، لأنه مسيّر بالشروط

العامة التي يعمل في إطارها وبالمستوى المعين لتقدم العلوم الطبيعية.. وإلى هذه الحقيقة يتعين أن نرد عدم التماثل في قرارات الفيلسوفين حول الديالكتيك، وأن نفسر بها أيضاً وجه القصور في منهج كل منهما.

ننتقل الآن إلى المدرسة الذرية. هذه المدرسة قدمت في الأساس تفسيراً للعالم أقرب إلى الصواب مما قدمه أرسطو. لقد أرجع الأخير كل الموجودات إلى مادة واحدة هي الهيولى التي وصفت بأنها قوة محضة تتمتع باستعداد غير محدود لقبول الصور، أي للتشكل وتكوين الصور المتنوعة. والهيولى الأولى بسيطة وأول ما تقبله صورة العناصر الأربعة، ومن تحول هذه وامتزاجها تتكون سائر الأشياء. وقد أنكر أرسطو فكرة الذرات واعتبر من المحال أن يكون كون الأشياء مجرد تأليف[٩]. ومع أنه يقبل بنظرية العناصر الأربعة فإنه، خلافاً لامبادوقلس، يرفض أن ينسب الكون إلى المجرد اجتماعها، فهي عنده تمتزج ويستحيل بعضها إلى بعض لينشأ منها مركب جديد لا يحمل شيئاً من خصائصها[١٠]. ولا تخلو نظرية أرسطو من مبادئ أصبحت مقبولة من وجهة نظر العلم كالقول بأزلية الهيولى، والنص على استحالة الفصل بالفعل بينها وبين الصورة. ولكن هيولاه مبهمة لأنها لا تشير إلى المكونات الأولية للجسم الطبيعي وربما كانت لهذا السبب عائقاً ضد تقدم بعض فروع العلم. ولذلك ما أن بدأت نهضة العلم الحديث في أوروبا حتى بعثت فكرة الذرات لتغدو فيما بعد منطلقاً لتقدم علمي الفيزياء والكيمياء.

ولكن النظرية الذرية بالصيغة التي تعاقب على تخطيطها لوقيبوس وديموقريطس وأبيقوروس، وفلاسفة الهنود، وأخيراً بالشكل الذي ظهرت فيه على يد المعتزلة في الحقب الإسلامية، هذه النظرية وإن كانت تعطي

تفسيراً أولياً مقبولاً لمفهوم الجسم الطبيعي ولكيفية نشأة الموجودات، ليست في جوهرها نظرية تطورية، بل إنها لتدل وفقاً لما يصرح به أبيقور، على طبيعة محافظة. يقول أبيقور[١١]: "إن العالم كان على الدوام كما هو الآن وسيبقى هكذا دائماً، وما دام ليس هناك في خارجه أية قوة يمكن أن يؤدي تدخلها فيه إلى تغيره". وكأن أبيقور لم يعرف من عوامل التغير إلا التسلط الخارجي فوضع ـ في الوقت الذي حرر فيه عالمه من فروض اللاهوت ـ حاجزاً دون تصور آفاق التقدم في الطبيعة، التي يجب أن تبقى ثابتة ومستعصية على التغير ما دامت في أمان من أي تدخل[١٢]. وعليّ أن أوجه الانتباه إلى أن أبيقور قد عبر في هذا التحديد عن روح المدرسة الذرية برمتها. إن الذريين القدماء لم يريدوا من نظريتهم أكثر من تفسير كيفية النشأة. وكان يكفي في سبيل الوصول إلى هذه الغاية أن يرجع كون الأشياء إلى اتحاد الذرات، وفناؤها إلى انفصالها. والاتحاد والانفصال سيرورتان أزليتان ولا نهائيتان إذ يتوقف عليهما بقاء العالم.

ولم تتجاوز المدرسة الذرية هذه النقطة لتتطلع إلى أفق أعلى تستهدفه حركة الذرات. فهذه الحركة الأزلية لا ينتج عنها دوماً إلا نفس الأشياء، ولن ينتج عنها في المستقبل العالم إلا نفس هذه الأشياء. ثم إن الذرة ـ أصغر أجزاء الجسم عند الذريين ـ لا تتجزأ ولا تتغير. والحركة في داخلها متعذرة لأنها جسم متناه في الصغر ولا يتصور احتواؤه على أجزاء تتحرك فتؤدي بحركتها إلى التغير في بنيتها الداخلية. والذرة تتحرك بجملتها حركة ذات طبيعة ميكانيكية، تؤدي فقط إلى تصادم الذرات مكونة المجاميع المختلفة من الموجودات. وقد حافظ الجوهر الفرد

على هذه الخواص حتى اكتشاف الالكترون في أوائل القرن العشرين وما تلاه من اكتشاف النواة، وعندها تأكد انقسام الجوهر الفرد إلى أجزاء متحركة، أصغر منه، وثبت أن الحركة الأبدية لا توجد فقط خارج سطح الذرات كوعاء يحتويها ويحركها كيف يشاء وإنما هي كامنة أيضاً في داخل فضاء الذرة.. وإلى أن تحققت هذه المكتشفات كانت الذرة كائناً مغلقاً معتداً بصمته وصلابته.

نعود إلى نظرية صدر الدين فنجد أنها مختلفة عن النظرية الذرية في قبولها للبناء الهيولاني للعالم تبعاً لتعاليم أرسطو. وقد رفض فيلسوفنا فكرة الذرات رفضاً قاطعاً، جارياً في ذلك على سنن من قبله من فلاسفة الإسلام. ولكن جوهر الشيرازي يمتاز، بخلاف الجوهر الديموقريطي، بالمرونة والسيلان في بنيته الداخلية وبكونه في حالة توجه دائب من الأدنى إلى الأعلى. أضف إلى ذلك أن نظرية الحركة الجوهرية في وضعها العالم على طريق التطور الصاعد قد تبوأت مركزاً متقدماً على النظرية الذرية بالصيغة التي حددها أبيقور، فحققت ما تقاصرت عنه مطامح الذريين، على الرغم من متانة الموقع الذي انطلقوا منه لرصد العالم.

حول النشوء والارتقاء[١٣]:

انتهت نظرية النشوء والارتقاء في صورتها الأخيرة إلى تحديد المبادئ العامة التالية:

١ـ تقدم الأوطأ على الأرقى في سلم التطور.

٢ـ تسلسل الكائنات الحية بعضها من بعض على أساس نشأة الأرقى من الأوطأ.

٣- إن الأصل في الوجود هو المادة اللاحية، ومن تحولها ظهرت العضويات، أي أن الحياة لم تتكون بالخلق المستقل بل هي مرحلة عليا في تطور المادة.

ولهذه المبادئ أوليات تبدأ مع أقدم أساطير الخلق والنشوء. وقد تجرأ العالم الاثاري صموئيل نوح كريمر فقال إن ما اصطلحنا على تسميته بعملية ارتقاء الجنس البشري هو من الآراء الأصيلة في المعارف الفلسفية والنفسية التي ظهرت في الشرق الأدنى. وضرب مثلاً في أن (أنليل) إله الهواء عند السومريين قد أصبح خلال العصور التالية أقوى من أبيه (آن) إله السماء. كما صرح (مردخ) إله البابليين أنه أقوى من أبيه (أنكي) إله الماء. وتخبرنا الأساطير السومرية أن الشمس ولدت من القمر، كما جرت العادة عند مؤلفي هذه الأساطير على جعل الابن أقوى من الأب[١٤]. ويمكن أن نلمح في هذه التصورات البذرة الساذجة للفكر الارتقائي.. أما أول تناول منهجي لمسألة النشوء فقام به انكسماندرس، المولود في عام ٦١٠ قبل الميلاد. وكان هذا الفيلسوف يرى أن ظهور السمك يسبق ظهور حيوانات البر وأن الإنسان كان لذلك سمكة[١٥]. ومما يعزز هذا الرأي عنده أن الطفل الإنساني يحتاج إلى فترة طويلة من الرعاية قبل أن يعتمد على نفسه، فلو كان دائماً كما هو عليه الآن لاستحال عليه العيش. ولذلك يجب أن يكون الإنسان منحدراً من حيوان سريع النمو وقد رجح أن يكون هذا الحيوان هو السمكة. وقد استشهد ثاني الفلاسفة الإغريق، بطريقة إطعام القرش لصغاره، كما استخلص بعض الوقائع من المتحجرات[١٦].

ويرد عن الفيلسوف الصيني تشوانغ تز سلسلة ارتقاء تبدأ من

النطفة التي تنشأ عنها عبر مجموعة من التصيرات كائنات نباتية بسيطة تستمر في التصير فيتطور بعضها إلى حشرة. وبعد ألف يوم تصبح الحشرات طيراً. وتتواصل التصيرات متسلسلة حتى تنتهي إلى الحصان، وهو عنده أرقى الحيوانات. ومن الحصان يأتي الإنسان.

نأتي بعد هذه الفرضيات المبكرة إلى ترتيب أرسطو للموجودات في سلم يبدأ بالهيولى وينتهي بالإنسان. وسلم أرسطو ذو درجات متفاوتة في العلو ولكنها ليست متصلة، وهو لذلك لا يصور إلا الترتيب الذي وجدت عليه الأشياء في وضعها الراهن. على أن جعل الهيولى أصلاً مشتركاً لسائر الكائنات، لابد في الواقع من أن يثير سؤالاً ملحاً حول الصلة بينها وبين المراتب الحية في سلم الوجود. ذلك أن الصفات التي أعطيت للهيولى الأولى توجب تصورها مادة أولية لا تتمتع بالحياة، وإذا كان الأمر كذلك فإن دخولها في أصل الكائنات الحية غير مسموح به ما لم تمر بمرحلة انتقال من الحالة الميتة إلى الحالة الحية. وللأسف لم يتقدم أحد بعد أرسطو بإلقاء مثل هذا السؤال كما أن أرسطو نفسه لم يلتفت إليه. وفي الحقبة الإسلامية، تبنى الفلاسفة ترتيب أرسطو دونما تعديل. ولكن النظرية التي بسطها الفارابي في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) عن تعاقب الامتزاجات تعكس بعض التقدم في التفكير الارتقائي لتلك الحقبة. ثم ظهر إخوان الصفا بأول نظرية يقدمها الفكر الإسلامي على صعيد النشوء والارتقاء وقد عرضت النظرية في الرسالة العاشرة من رسائل إخوان الصفا[١٧]. وجاء ابن مسكويه بعدهم بنظرية مماثلة[١٨]. وربما كانت النظريتان من أنضج ما عرفه الفكر الارتقائي في العصور القديمة وقد صححتا سلم أرسطو فجعلت الأشياء فيهما متصلة

لا متجاورة أو متعاقبة. وقدم كل من إخوان الصفا وابن مسكويه وصفاً لتسلسل الموجودات يبدأ بالجمادات أو المعادن، وهذه قسمت عند إخوان الصفا إلى مراتب أخسها الجص والملح وأرقاها الكمأة وللأخيرة خصائص مشتركة بين الجماد والنبات فهي تتكون في التراب كالمعدن ثم تنبت في المواقع العذبة أيام الربيع بمساعدة المطر والرعد فهي من الجهة الأولى تشبه المعدن الجامد ومن الجهة الثانية تشبه النبات. يلي هذه المرتبة النبات وأوله خضراء الدمن (صنف من الطحالب) وهي مرتبة قريبة من الكمأة وصفها إخوان الصفا بأنها غبار يتلبد على الأرض والصخور ثم يصيبها المطر فتصبح خضراء فإذا أصابها حر الشمس تجف ثم تصبح مثل ذلك في الغد من نداوة الليل وطيب النسيم. واعتبر إخوان الصفا أن الكمأة معدن نباتي وخضراء الدمن نبات معدني إشارة إلى ما فيهما من خصائص الجماد والنبات، وآخر رتب النبات هو النخل ويتفق إخوان الصفا وابن مسكويه على أن النخل يملك صفات النبات والحيوان، فمن صفاته الحيوانية، انفصال الذكر عن الأنثى واحتياجه إلى التلقيح الخارجي ووجود الجمار وهو كالدماغ للحيوان، والنخل يتلف إذا تلف جماره، ويلاحظ ابن مسكويه أن طلع النخيل شبيه الرائحة بمني الحيوان، كما أن للنخل أصلاً غير جذوره وهو رأسه الذي يموت إذا قطع كما يحصل للحيوان وخلافاً لسائر النباتات. والنخل عند إخوان الصفا نبات حيواني. أما الحيوان فأول درجاته الحلزون وما في نوعه وهو يتميز عن النبات بالحس والحركة الإرادية ولكنه حس ضعيف لا يملك من أدواته إلا حاسة واحدة هي اللمس. ويتقدم الحيوان في سلم الرقي فيزداد عدد الحواس فيه حتى تكتمل ثم يكتسب من الزيادة في الذكاء ما يجعله

يقبل التأديب والتعليم وهذه كالخيل والبزاة. أما آخر رتب الحيوان فهي القرود وهي قريبة من الإنسان ـ ذكاء وجسماً ـ وليس بينها وبينه إلا اليسير الذي إن تجاوزته صارت إنساناً. ويتفق إخوان الصفا وابن مسكويه على هذه المراتب، ويضيف الأخير ما يفيد أن المراتب هي نتيجة للارتقاء، حيث تدرج كل مرتبة في قبول آثار النفس فتزداد شيئاً بعد شيء حتى تحصل لها مرتبة أخرى.

وقد اعتمد صدر الدين الشيرازي على إخوان الصفا وابن مسكويه في رسم مخططه الارتقائي إلا أنه تميز عنهم ـ فضلاً عن الخلاف في بعض التفاصيل ـ في جملة أمور: الأول أنه أضاف إلى معايير التفرقة بين المراتب درجة القوة الغضبية فاعتبرها من الفضائل التي تتمايز بها الحيوانات وأعطى اهتماماً خاصاً لوسائل الدفاع والهجوم في بعض فصائل الحيوان.

الثاني وضعه المرجان في حلقة الاتصال بين الجماد والنبات بدلاً من الكمأة[١٩].

الثالث وهو الأهم: ما تقدم به من براهين لإثباتها، وقد استقصيتها فحصرتها في أربعة براهين نوجزها فيما يلي:

الأول: يترتب على الحركة الجوهرية وقد درسناه في الفصل السابق وخلاصته أن سيلان الجواهر المادية وتغيرها التدريجي، الآخذ في العادة وضع الصعود، ينتهي في المدى البعيد إلى زوال الصورة النوعية وحصول صورة نوعية جديدة. فالارتقاء في مراتب الوجود يجب أن يكون من نتائج وقوع الحركة في الجوهر.

الثاني: لازم لنظريته في وحدة الوجود التي شرحتها في الفصل

الثاني من هذا الكتاب. وهي بالكيفية التي تظهر عليها عند الملا صدرا ترسم الخلفية الصالحة لنشوء الأنواع وارتقائها. وملاك هذا الرأي، إن القول بأن الوجود واحد والنظر إلى الموجودات على أنها تطوراته الذاتية يوجب أن تكون المراتب متسلسلة عن بعضها كما ينتفي معه اعتبار الأشياء موجودة على هذا النسق بفعل الخلق المستقل أو اعتبارها متفاصلة لا ارتباط بينها.. إن وحدة الوجود عند الشيرازي ليست فقط وحدة الخالق والمخلوق متحققة في سريان وجود الأول في الثاني وإنما هي أيضاً وحدة المخلوقات مع بعضها. وتستنفد هذه الحقيقة آية قرأناها فيما سلف: "الوجود واحد والموجود متعدد" والوجود يتعدد حينما يتطور، ومن المعلوم أن تطور الوجود يتخذ صورة الاشتداد بل إن تطوره في الحقيقة هو اشتداده وقد أتضح مما كتبناه حتى الآن إن الوجود المشتد مرحلة في تطور الوجود الواحد تتمثل في مرتبة وجودية أعلى تتحد معها ماهيتها النوعية المختصة بها. وقد ألقى الفيلسوف على هذه الظاهرة ضوءاً ساطعاً عند حصر الفرق بين المراتب في درجة الاشتداد والقوة ونفى أن يكون بين الأشكال المختلفة للوجود فرق بالذات.

الدليل الثالث مرت الإشارة إليه في الفصل السابق أيضاً. وأعني به وقوع الاستحالة بين الموجودات، حيث يستحيل المعدن إلى جسم النبات بالتغذية ويستحيل النبات إلى جسم الحيوان بنفس الطريقة. وهي دليل على تحول الموجودات بعضها إلى بعض بحسب مراتبها ودرجاتها.

الدليل الرابع يستمده الفيلسوف من مراحل نشوء الفرد البشري. وأثبت هنا نصه الكامل منقولاً من شواهد الربوبية:

"النفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس

النباتية على مراتبها. فالجنين نبات بالفعل وحيوان بالقوة. إذ لا حس له ولا حركة إرادية. وبهذه القوة يمتاز عن سائر النباتات. وإذا خرج الطفل من جوف أمه صارت (النفس) في درجة النفوس الحيوانية فهو حيوان بالفعل إنسان بالقوة ثم تصير (النفس) ناطقة مدركة للكليات بالفكر والروية".

هذه الطريقة استخدمت لإثبات نظرية دارون في تسلسل الأنواع. وتذكر عادة باسم (تاريخ نشوء الفرد). وأول من تنبه إليها الدارويني الألماني آرنست هيكل (١٨٢٤ ـ ١٩١٩م). قال هذا العالم إن سلسلة الأشكال التي يمر بها جسم الفرد في أثناء نموه من البيضة المخصبة إلى أن يكتمل هي إعادة موجزة للسلسلة الطويلة من الأشكال التي اجتازها أسلاف هذا الفرد من أقدم أزمنة الخلق العضوي حتى الآن. وتكشف دراسة الجنين الإنساني عن حقائق مدهشة فقد لوحظ أن جسم الجنين مغطى كله ـ عدا الشفتين وباطن اليدين والقدمين ـ بشعر كثيف يشبه فروة القرد يسمى (الوبر الجنيني) وهو يختفي قبيل الولادة وقد يبقى في أحوال شاذة آخرها الطفل الصيني الذي ولد مكسوا بالشعر قبل أكثر من عامين. وينتهي جسم الجنين بذنب واضح يزول أيضاً قبل الولادة، وقد يبقى في أحوال شاذة. كذلك توجد لدى الجنين خمس مجموعات من الغدد اللبنية تنتشر في أنحاء جسمه وهذه تشير إلى حلقة سحيقة من حلقات التطور كان فيها لسلف الإنسان أكثر من زوجين من الأثداء. ويقول هرمان كلتش (١٩١٦) بما يذكرنا بقول الشيرازي أن الطفل الإنساني حيوان بالفعل: إن الطفل الذي يبلغ من العمر سنة واحدة يسيء استعمال عقله على نحو لا يدانيه فيه مطلقاً أي حيوان آخر في هذه

السن، لأن للأخير غريزة أي قدرة موروثة على معرفة الأخطار وتجنبها وهي غير موجودة في الطفل. ومن الجدير بالذكر أن تاريخ نشوء الفرد ينطبق أيضاً على أنواع حيوانية أخرى كالضفادع.

إن هذه الطريقة من الاستدلال تشبه في خطها العام طريقة الشيرازي إذا أخذنا بنظر الاعتبار مطابقتها بين تاريخ نشوء الفرد وتاريخ تسلسل النوع.

وثمة اختلاف في التفاصيل ينبع من الاختلاف بين نظرية الشيرازي ونظرية المعاصرين. فقد هداه التنسيق مع سلسلته الخاصة أن يضع للفرد ثلاث مراحل تقابل مراحل نشوء النوع: نبات ـ حيوان ـ إنسان والاستدلال هنا يعتمد على ملاحظة خارجية لاتجاه تطور الجنين والطفل، فالجنين لا يحس ولا يتحرك، وإنما يملك قوة الاغتذاء فقط فهو إذن، ذو طبيعة نباتية، وبعد الولادة يكتسب الفرد الحس والحركة الإرادية فتتكامل عنده خواص الحيوان، وتستمر هذه المرحلة حتى يكتسب النطق والإدراك فيصير إنساناً. وإذا عرضنا هذه المراحل على مراحل النشوء في البيولوجيا الحديثة فقد نرى أن الجنين يملك في النصف الأخير من مدة لبثه في الرحم القدرة على الحركة الإرادية خلافاً لما يقول الملا صدرا. أما في أول المدة، البالغة في المعتاد أربعة أشهر، فإنه لا يتحرك ولا يحس لعدم تكامل الجهاز العصبي. أي أنه حسب سلسلة الملا صدرا يكون نباتاً في أربعة أشهر الأولى فقط.. أما المرحلة الثانية، مرحلة ما بعد الولادة فرأي الشيرازي فيها سليم وهو مرافق كما رأينا قبل قليل لرأي هرمان كلتش. وتنقص استدلال فيلسوفنا الخبرة التشريحية المتوفرة لدى علمائنا المعاصرين. إن هذه الخبرة قد أعطت البرهان مغزاه العلمي الدقيق

فأثبتت التطابق بين حالة الجنين وتلك الحلقات البعيدة المنقرضة، من حياة الإنسان[٢٠]. وستكون دهشة الشيرازي كبيرة لو أنه اكتشف أن صفات الجنين لا تشبه صفات النبات وإنما هي خواص بعض الحيوانات الثديية الداخلة في سلسلة آبائه!

بقي علينا الآن أن نلقي نظرة نقدية على المخططات الارتقائية للشيرازي وسلفيه فنجد في البداية أنها ترسم للتطور خطاً عمودياً يضم الجماد في أسفله والإنسان في أعلاه. وتمشياً مع واقع الاتصال في هذا الخط سيتحتم أن يكون النبات متطوراً عن الجماد وإن يتسلسل الحيوان من النبات ثم يظهر الإنسان على رأس آخر مرتبة حيوانية. ومما يطمعنا في توقع هذه التسلسلات وجود الكائنات الوسيطة. ذلك أن القول مثلاً بأن النخل هو آخر رتب النبات بحيث أنه يحتاج إلى زيادة يسيرة ليصبح حيواناً يقتضي أن يكون أول الحيوانات ـ وليكن الحلزون كما في مثالهم ـ قد نشأ رأساً عن النخلة. ثم إذا كانت القردة أرقى الحيوانات بحيث لم يبق بينها وبين الإنسان إلا فرق يسير فهل يصح القول إن الإنسان تطور عن قرد؟ إن مخططات أصحابنا صامتة عند هذا الموضع. ولعلهم تهيبوا من الخوض في تفاصيل مبهمة كل الإبهام فاكتفوا بتثبيت المبادئ العامة لسيرورة التطور، في النطاق المحدود لمعارفهم العلمية، دون التورط في ذلك العالم المجهول.. ولقد أعطت علوم الحياة في هذا العصر حلولاً نهائية للكثير من غوامض هذه المعضلة. والاتفاق اليوم حاصل على تسلسل الإنسان من حيوانات منقرضة، أحط منه في سلم التطور[٢١]. أما الانتقال من الشكل اللاحي إلى الشكل الحي من المادة فيكاد أن يصبح من بديهيات العصر. وتكشف هذه الحقيقة العلمية الراهنة عن

الأهمية القصوى لحدس الشيرازي وصحبه، ولكن سلسلتهم لم تعد صحيحة من وجهة نظر العلم. ومن أخطائها اعتبارها الحيوان منحدراً من النبات. إن البيولوجيا الحديثة قد عالجت هذا الموضوع فرجحت أولاً إن الخلية الأولى ليست نباتاً ولا حيواناً وإنما هي مادة حية تتألف من مادة البروتوبلازم بكيفية لا يزال الكثير من تفاصيلها مجهولاً. ولكن ثمة افتراضاً أن يكون النبات أسبق إلى الظهور من الحيوان، ومستنده أن النبات يستطيع بفضل الكلوروفيل تركيب الكاربوهيدرات من المواد اللاعضوية البسيطة مثل ثاني أوكسيد الكاربون والماء بمشاركة الضوء كمصدر للطاقة، أما الحيوان فيحتاج إلى البروتين الجاهز، المتوفر في العضويات الأخرى التي يفترض أن تكون أسبق منه وجوداً كما تفرض عليه هذه الحاجة أي يسعى للحصول على الغذاء وهذا يستدعي أن يكون للحيوان قوى عالية التطور تمكنه من الحركة والتنقل. وليس من شك إن هذه القوى لا تظهر إلا في مرحلة متقدمة من تطور المادة العضوية. ولكن هل تسلسل الحيوان عن النبات؟ ليس لدى علماء الحياة ميل معلن إلى مثل هذه الفرضية. هناك فقط حديث عن همزات الوصل وهي مخلوقات تتمتع بخصائص مشتركة، نباتية وحيوانية، ومن هذه: العينون الأخضر Euglena viridis من السوطيات. إن هذه الكائنات الدنيا تجمع بين الاغتذاء الداخلي (التمثيل الكلورفيلي) والاغتذاء الخارجي، إذ وجد أنها تواصل التغذي مع غياب الضوء، وهو من الفروق التي تفصل مملكة الحيوان عن مملكة النبات، كما وجدت لها مشابهات أخرى مع الحيوان كالحركة النشيطة.. ولهذا السبب اعتبر العينون شكلاً انتقالياً بين مملكتي الحيوان والنبات وقد وضعه بعض الباحثين في جذر

شجرة الحياة التي تتفرغ إلى فرعين كبيرين: نبات وحيوان.. إن وجود هذه المخلوقات الوسيطة المشار إليها كمراحل انتقال، معترف به في مخططات الشيرازي وأسلافه. وقد اعتبرت الكمأة عند إخوان الصفا نوعاً مشتركاً بين الجماد والنبات ولا يخلو هذا الرأي من وجاهة فالكمأة من الفطريات (Fungi) وهي كائنات دنيا تقبع في أسفل شجرة الحياة اختلف العلماء في تصنيفها فوضعها بعضهم في مملكة النبات، واعتبرها غيرهم مملكة عضوية مستقلة عن مملكتي النبات والحيوان[٢٢]. ولكن الملا صدرا يرتكب خطأ فادحاً بوضعه المرجان بدل الكمأة معتبراً إياه في آخر أفق الجماد وأول أفق النبات. والمرجان لا نبات ولا جماد بل حيوان بسيط التركيب ينتسب إلى شعبة جوفية المعي[٢٣]. أما جعلهم النخل مخلوقاً وسيطاً بين النبات والحيوان فيستند إلى الخصائص المعقدة لهذه الشجرة، والتي تعطيها تفوقاً على سائر أصناف النباتات. وفي علم النبات الحديث تؤخذ هذه المعايير بنظر الاعتبار في التصنيف فتوضع النباتات البذرية ذات الأجهزة المعقدة في الصنوف العليا من مملكة النبات. وبقطع النظر عن عدم صلاحية النماذج التي اختارها الشيرازي أو سابقوه فإن فكرتهم عن المخلوقات الوسيطة تدخل اليوم في صميم الدراسات الارتقائية. وقد نظر إليها كدليل على الأصول الموحدة لسائر المخلوقات. ولعل القارئ يذكر أن الشيرازي تحدث في أحد براهين الحركة الجوهرية عن الحدود المشتركة لظاهرتين تتحول إحداهما إلى الأخرى، معتبراً إياها صوراً متوسطة تملك خواص كلتا الظاهرتين. إن هذه الصور ناتجة عن الانتقال التدريجي وفقاً لما تقرر في مباحث الحركة الجوهرية وهي تكون عادة في مرحلة التحول من الظاهرة السابقة إلى الظاهرة اللاحقة ومن

أمثلتها عنده كما ذكرنا في موضعه: الوقواق بين النبات والحيوان. والقرد بين الحيوان والإنسان.

فإذا تركنا المخططات لننظر في صميم النظرية رأينا كلاً من إخوان الصفا وابن مسكويه لا يتقدمان بتفسير يثبت به صحة دعواهما ، أو بشرح لأسس النظرية وقد شغل الفريقان بتفصيل مراحل الاتصال، أي تخطيط سلم الموجودات، وأهملا البحث في أصول نظريتهم والبراهين اللازمة لتبريرها. إن هذا العيب قد تداركه الشيرازي حينما ربط الارتقاء بالحركة الجوهرية ووحدة الوجود وحينما أعطى بعض الأدلة على تسلسل الموجودات. ولكن نظرية الشيرازي هي الأخرى لا تسلم من نقص فاضح. وهذا النقص لازم لنظريته في الحركة الجوهرية. لقد نص الفيلسوف على أن علة الحركة قائمة في ذات الوجود ، ولا شك في أن هذا الرأي يحتوي على قدر كبير من الصواب فالوجود لا يتبدل بقوة خارجية، ونحن نعلم بفضل مكتشفات العلوم أن للموجودات كلها حركة ذاتية تحدث على أكثر من صعيد وتتخذ أشكالاً متعددة. إن دوران الالكترون حول النواة، وحركة النويات نفسها (البروتون والنيوترون) والتفاعل الكيماوي والطفرات الوراثية في عالم الأحياء والقوى الجاذبة في الأجرام.. ليست إلا أمثلة مختلفة من التعبير عن تلك الحركة الفاعلة في أعماق الوجود. ولكن تحرير الحركة من المؤثر الخارجي إذا كان ضرورياً لاستبعاد فكرة (الإرادة الجزافية) فإن الصيغة المتطرفة لهذا (التحرير) قد سحبت نفسها على مؤثرات فعلية تخضع لها حركة الموجودات. وهكذا ألغى الشيرازي أثر الأعراض وجعلها تابعة (بالمعنى التام لهذه الكلمة) كما أفرغ حركة الأشياء من تأثير الوسط. وعلى الرغم من إدراكه للعلاقات المتبادلة

بينها فإنه لم يوضح أثر هذه العلاقات في عملية التغير. ومن المعروف أن هذه العوامل تشارك (الحركة الذاتية) في خلق وتحديد الظاهرة. وليس في هذا العالم شيء يستطيع أن يصنع نفسه مستقلاً بطبيعته الخاصة عن كافة المؤثرات الخارجية والعلاقات التي تربطه بسائر الأشياء.. وعلى صعيد الارتقاء البايولوجي يشكل (المحيط) نقطة الانطلاق المركزية لجميع النظريات الحديثة والمعاصرة، ولم يشذ عن هذه القاعدة إلا نظرية دي فراي في نسبتها الارتقاء إلى الطفرات الوراثية. وقد تجاهل دي فراي أثر المحيط وأنكر الانتخاب الطبيعي. وكأني به قد أعطى تبريراً عصرياً لأحد العيوب الكبيرة في نظرية الشيرازي. ولكن نظرية دي فراي مرفوضة عند الأغلبية الساحقة من العلماء المعاصرين.

التكييف الميتافيزيقي لنظرية الحركة الجوهرية:

يكشف تاريخ الفلاسفة عن ثنائية في الموقف الأيديولوجي بدأت مع أول مشروع إغريقي للبحث الفلسفي أي منذ طاليس، أول الفلاسفة الإغريق[٢٤]. وإلى زمن غير بعيد كانت النزعة الغالبة على المناهج الفلسفية هذه الثنائية نفسها، المتمثلة اليوم، كما كانت من قبل، في جمع الفيلسوف الواحد بين أصول المنهجين المادي والمثالي. على أن النسبة بين المادية والمثالية في أي موقف فلسفي لم تكن متكافئة على الدوام. فمن المعتاد أن يتفاوتا في قوة الظهور فيتغلب منهج على حساب نقيضه آخذاً من عقل الفيلسوف موقع الصدارة. وبهذه الغلبة وحدها يوصف الفيلسوف بأنه مادي أو مثالي وليس وصفه بأحدهما نافياً لما قد يكون في أفكاره من عناصر مغايرة تتعارض في دلالتها مع

المنهج الغـالب. وربما جـاز لي أن ألاحظ أن هذه الثنائيـة تصدق على الفلاسفة الماديين أمثال لوقيبوس وديموقريطس وأبيقوروس بالنظر إلى ما في مناهجهم من عناصر ميتافيزيقية، وعلى أكثر الفلاسفة إغراقاً في المثالية كأفلاطون ـ زعيم الإلهيين ـ وأفلوطين مؤسس الأفلاطونية الجديدة، وقد خصص الأول في محاوراته فصولاً موسعة لمباحث الطبيعة والحركة بينما قامت الأفلاطونية الجديدة على المزج بين مبادئ أرسطو، في الطبيعة وما بعدها، وإلهيات أفلاطون.

ويقـال مـثل ذلك عن فـلاسـفـة الصين الذين تداخلت الروح في طبيعياتهم خلا أنفاراً مثل شون تز وبعض ممثلي مدرسة التاو شيويه.

وفي العصور الإسلامية كان للمعتقدات اللاهوتية والدينية أثر بليغ على فلاسفة عرفوا بنزعتهم المادية كإبراهيم النظام وابن رشد، ووجدت عناصر التفكير المادي لدى فلاسفة تغلب عليهم المثالية كالغزالي. هذا إلى جانب فلاسفة يصعب تصنيفهم كابن سينا وابن الطفيل والفارابي. وفي العصور الحديثة تجاورت المادية والمثالية عند الأكثرية الساحقة من فلاسفة الغرب. ثم تضاءلت هذه الظاهرة بعد الماركسية واتساع آفاق العلوم، ولا سيما علمي الفلك والفيزياء، بما عزز وطوّر النتائج التي سبق إليها حدس الفلاسفة الماديين، بينما كشف في أكثر من موقع عن ركاكة الميتافيزيقيا. لقد أصبحت المرحلة البعد ماركسية قادرة على أن تنجب فلاسفة ماديين بالوصف الذي ينفي كل دلالة مناهضة رغم أن ثنائية الفكر المادي ـ المثالي لم تكف عن فرض هيمنتها على مناهج الفلسفة في أوروبا وأميركا الرأسماليتين وتوابعهما.

وما كان الوسط الذي عاش فيه محمد بن ابراهيم بقادر على أن

يخرج أكثر من فيلسوف لاهوتي من طراز السهروردي أو الداماد. وقد فرضت هذه الحقيقة تأثيراً لا يبارى على شخصية التلميذ، الذي كان مرشحاً بحكم تيار الفكر السائد لإتمام رسالة أولئك السلف. على أننا نستطيع أن نتلمس بسهولة بذرة تفكير طبيعي تحملها إلى الخلف تلك المعايشة بين الطبيعة واللاهوت في فلسفة الأسلاف. ولقد كان من حسن حظ هذه البذرة أن تنبت في رأس تلميذ طموح فتنمو وتتفرع حتى تناهز شجرة اللاهوت. وهكذا شغلت الطبيعة من مباحث صدر الفلاسفة الإلهيين حيزاً أكبر مما حدده الوسط، وذهبت من هناك إلى مدى أبعد فحصلت على إجابات تعكس المنحى المادي في منهجه. ولكن الشيرازي يظل مع ذلك فيلسوفاً مثالياً ومدافعاً صلباً عن مواقع اللاهوت.. ويمكن القول بناء على ذلك إن الملا صدرا هو ابن وسطه المعبر عن حاجاته، وهو أيضاً المتمرد عليه، الذي تجاوز حدود مهمته مدفوعاً برغبة لا تحد على التغيير والتجديد. وللفلاسفة وسائلهم في الصهر والتلفيق وبناء المذاهب من أفكار في غاية التباين. وقد تصدر التوفيق بين اللاهوت والطبيعة هذه المشاريع التي تعاقبت عليها مدارس الفكر منذ أقدم العصور. وهو يحتل نفس الموقع في منهج الملا صدرا. بل إنه ليصرح بما يستفاد منه العزم على وضع الطبيعة في خدمة اللاهوت، معلناً بما يحس به من تهافت في حجج السابقين، وبالوعد على أن يتقدم بحلول جديدة للمشكلات التي أثاروها وأخفقوا في حلها. أما هذه المشكلات فهي في المقام الأول: حدوث العالم وفناؤه ـ وجود عالمين: الطبيعة وما بعد الطبيعة والعلاقة بينهما ـ مبدأ العلية والإرادة والغائية.. وقد وجه نظريته في الحركة الجوهرية للإجابة على المشكلة الأولى فجعل التغير في

العالم المادي دليلاً على زواله لأن المتغير لا يبقى على حال. وإذا كان التغير نافياً للثبات فقد وجب أن يكون نافياً للقدم إذ القديم ثابت لا يتغير فيجب إذن أن تكون الأجسام حادثة لأنها متغيرة. وهكذا فمن تجدد طبائع الأجسام ودثورها وزوالها يستنتج حدوث العالم وعدم بقائه. ويلزم عن تبدل الأجسام المادية امتناع وجود فرد مادي قديم بشخصه فما يبقى هو النوع بواسطة تعاقب الأفراد. وفي الحالة التي يتمثل فيها النوع بشخص واحد، كما في الشمس، فإن التحولات الجوهرية التي يعانيها هذا الشخص تجعل من المتعذر بقاءه على حال واحدة، فالشمس مثلاً ليست هي الشمس بعينها في كل وقت. يضاف إلى هنا أن النوع، المستمد بقاؤه من تعاقب أفراده، ليس ثابتاً بل هو خاضع للتبدل في مراتب الوجود وليس هناك ماهية مطلقة موجودة وجوداً خارجياً بقطع النظر عن وجود أفرادها المتبدلة.

المتغير إذن له أول وله آخر، أول من جهة حدوثه عن العلل المفارقة بحسب ترتيبها، وآخر من جهة دثوره، وما يكون حادثاً من طرفه الأول يجب أن يكون متناهياً من طرفه الثاني. وبذلك تتطابق نظرية الحركة الجوهرية مع الدين في اثنتين من أخطر عقائده هما عقيدة الخلق معبراً عنها بالحدوث، ويوم القيامة معبراً عنها بفناء العالم وعدم بقائه. وتعتبر الأولى من مواقد الخلاف بين فلاسفة الإسلام ولاهوتييه. إن الفلسفة تميل ـ بوجه عام ـ إلى القدم، فعند المشائين إن العالم موجود مع الله ومساوق له وإنه غير متأخر عنه بالزمان، وهم متفقون مع الأفلاطونيين ورجال اللاهوت والدين على أن العالم معلول لله، ولكن على سبيل مساوقة العلة لمعلولها حيث لا فاصل زماني وإنما تقدم بالذات أي: إن الله متقدم

على العالم ذاتاً لا زماناً. على أن آراء أفلاطون بهذا الصدد غير واضحة لدى محققي الفلسفة من الإسلاميين. وقد نسبه بعضهم إلى القول بالحدوث الذاتي. أما في الأفلاطونية الحديثة فإن العقول المفارقة كلها قديمة. وقد تغلبت الميول المشائية على أكثر فلاسفة الإسلام فمالوا إلى القدم، مع تعديله، أو تبريره، بما لا يضعهم تحت طائلة الاتهام بالزندقة. ولم يرض القول بقدم العالم - حتى في ثوبه الإسلامي - رجال اللاهوت فاعتبره الغزالي في "المنقذ من الضلال" موجباً للتكفير وتصدى لإبطاله في التهافت معبراً عن وجهة النظر اللاهوتية المتشبثة بعقيدة الحدوث[٢٥].

ويكشف الاستدلال بالحركة الجوهرية على حدوث العالم عن انحياز الملا صدرا إلى جانب هذه العقيدة. وقد أظهر حماساً كبيراً في الدفاع عنها واختصها برسالة مستقلة زعم فيها أن الفلاسفة ابتداء من طاليس وديموقرايطس قد أقروا بحدوث العالم. ولكن هل هذا هو موقفه الحقيقي القاطع؟ لقد وقفت له في الأسفار، مؤلفه الرئيس، على كلمات تدل دلالة مباشرة على ميله إلى القول بالقدم. فقد جاء في مباحث الزمان قوله: "ليس لمطلق الزمان بداية ولا نهاية": واستشهد بكلام ذكر إنه لمعلم الفلاسفة - يقصد أرسطو - جاء فيه: "من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر". هذا موقف صريح إلى جانب قدم الزمان[٢٦]. وفي تحقيقه لمسألة ربط الحادث بالقديم أشار إلى الاختلاف فيه ثم قال: "أسد الأقوال وأقرب من الصواب قول من قال إن الحوادث بأسرها ليس لها بدو زماني". والحركة الدورية من مقولات أرسطو وقد صرح بقدمها في (الكون والفساد) و(الطبيعة). إلا أنه عقب على هذا الرأي بأن فيه "خللا كثيراً وان اندفعت به إشكالات كثيرة". وصرح في مكان آخر من

الأسفار بأن الهيولى غير قديمة. وعاد مرة أخرى فقال عن الوجود المطلق إنه يكون قديماً مع القديم، واستدرك السبزواري في الشرح: إن المراد بالقدم هنا القدم الزماني لا الذاتي. وهو رأي المشائين. وذكر "واهب الصور" في حديث عن الفيض فوصفه بالأزلية فأثبت قديماً مع الله.. وإذن فاعتقاد الشيرازي بالحدوث ليس قطعياً، إن آراءه تتعدد وتتناقض فتحول دون تحديد موقفه من هذه المشكلة، وإني لأجهل السر في هذا التأرجح، هل هو الخوف من رجال الدين وسدنة اللاهوت يضطره إلى كثرة التشبث بالحدوث واستجماع الأدلة المثبتة له؟ أم هو عدم القناعة برأي قاطع يميل به تارة إلى هذا وتارة إلى ذاك؟... ولست بمتأكد أيضاً من ثقة الفيلسوف بكفاية دليله على حدوث العالم، إن الانتقال من المتغير إلى الحادث قد يصلح فقط لإثبات الحدوث في مجال مخصوص من الوجود، فنحن نحكم على الظواهر الجزئية بأنها غير ثابتة، فكل شيء يأتي ويذهب، يزيد وينقص، وكل شيء كان بعد أن لم يكن، وليس في العالم كما يقول الشيرازي فرد قديم بشخصه. وملاك هذه الحقيقة كلها تغير الطبيعة وعدم بقائها على حال واحدة. ولكن هذا الدليل يصبح قاصراً عندما ندخل في الحساب محل التغيرات وهو الهيولى. ذلك إن الهيولى في أبسط حالاتها قوة محضة، وهي في حد ذاتها لا تتمتع بأية درجة من الفعل تجعلها قابلة للزيادة والنقص أو الإيجاد والإعدام. فيقضي إذن أن لا تكون موضوعاً للتغير إلا من جهة تشكلها بالصورة. ومما له أهمية قصوى في هذا الشأن أنه جعل الطبيعة أو الجوهر الصوري موضوعاً للحركة الجوهرية ولم أجد ما يدل على أنه جعلها في الهيولى، ويستفاد من ذلك أن المتغير في وسط الحركة هو الصورة وحدها دون

محلها. فإذا كانت الهيولى غير متبدلة في نفسها فإن دليل الحدوث لا يصدق عليها بل على الصور بما هي متغيرة وغير ثابتة. وبالتالي هل تكون المادة قديمة؟ هذه نتيجة تترتب منطقياً على تقرير ما أوردناه، ولكن الفيلسوف يرفضها بإنكاره (قدم شيء من الهيوليات أصلاً). ومع ذلك ربما يصلح الحكم الذي أجراه على المادة بقوله إنها (مبدعة بشخصها) تجسيداً نهائياً لموقفه القلق من قدم المادة أو حدوثها. إن المادة تتمايز بهذا الحكم عن سائر المتغيرات ـ أي تشكلاتها وصورها ـ فمن جهة، لا يجري عليها ما يجري على الصور من زيادة أو نقصان أو فساد، ومن جهة أخرى فإن هذا الحكم يحررها من صفات القدم الذاتي بإخضاعها لإيجاد مباشر من العلة الأولى.

تحقيق مسألة الفناء:

هذا هو الوجه الثاني للقضية الميتافيزيقية التي سعت نظرية الحركة الجوهرية إلى حلها، والدليل مستمد أيضاً من سيلان الطبيعة، الذي أسندت إليه هنا مهمتان متقابلتان: تطوير العالم وإفناؤه. وللوهلة الأولى لا نجد بين الوظيفتين أي تعارض. فمثلما يدفع التغير بالأشياء إلى الصعود فلابد أن يقودها إلى الاضمحلال. وآية ذلك أن ما من شأنه التغير يجب أن يكون بقاؤه مستحيلاً.

وعلى هذا الأساس قررت البايولوجيا التطورية على لسان لامارك الحقيقة التالية: "إن، الأنواع الحية تتكون بالتدريج وتتغير باستمرار أي أن وجودها نسبي وثباتها في الأزمنة محدود". فزوال الأنواع رهن بطريقة نشوئها وهي التغير التدريجي، وتؤلف هذه الحقيقة أحد القواسم المشتركة

لنظريات الارتقاء الحديثة. وتتمسك المادية الجدلية بهذا المفهوم استناداً إلى المعطيات المستجدة لعلوم الطبيعة وتطبقه ليس فقط على الأنواع العضوية وإنما أيضاً على سائر أشكال المادة. يقول أنجلس[٢٧]: "كان المفهوم السائد عن الطبيعة عند فرنسيي القرن الثامن عشر، وحتى عند هيغل هي أنها تتحرك بمجموعاتها في حلقات ضيقة، وهي ثابتة إلى الأبد بأجرامها السماوية كما يعلم نيوتن، وأنواعها العضوية غير المتبدلة كما يعلم لينوس[٢٨] لكن المادية الحديثة تشمل الاكتشافات الأحدث للعلم الطبيعي، هذه الاكتشافات التي تنص على أن للطبيعة أيضاً تاريخها في الزمان وأن الأجرام السماوية شأنها شأن الأنواع العضوية التي تعمرها في الشروط الملائمة تولد وتفنى." ويتحدث انجلس عن روح الجدلية في الفلسفة الألمانية المتقدمة على عصره فيقول مشيراً إلى عمانوئيل كانط "بدأ كانط حياته العلمية بإحالة نظام نيوتن الشمسي الثابت وديمومته الأزلية، بعدما يتلقى الدفعة البدئية الشهيرة، إلى عملية تطورية تاريخية: مولد الشمس وسائر الكواكب من كتلة سديمية دورانية. وقد خلص من ذلك في الوقت نفسه إلى النتيجة التالية: وهي أنه لما كان للنظام الشمسي مولد فلا بد أن يموت إذن في يوم من الأيام"[٢٩] وقد تحدث انجلس في ديالكتيك الطبيعة عن الطابع الموقت لكافة أشكال المادة من خلال حركتها الأبدية، فأورد ما ملخصه[٣٠]: "في هذه الدورة الأبدية تتحرك المادة، دورة لا تكمل دورانها إلا في مدد ليست سنتنا الأرضية بالنسبة إليها وحدة قياس كافية، دورة يكون فيها كل شكل متناه من أشكال وجود المادة عابراً، سواء كان شمساً أو سديماً، حيواناً مفرداً أو جنساً من أجناس الحيوانات، اتحاداً أو تحللاً كيميائيين وحيث لا شيء أزلي".

صدق الشيرازي إذن، فالمتغير لا يبقى، والعالم قد يفنى ويندثر وتزول الموجودات وتتبدل الأرض... ولكن أي عالم؟ إن هدف الشيرازي يصح في ضوء الفلك الأرسطي حيث الأرض هي العالم ولا موجود مادي إلى ما هو عليها ومن سنخها، وبالتالي فإن فناء الأرض يجب أن يعني فناء العالم.. ولكن الأرض اليوم جزء متناه في الصغر من مجرة عظيمة تضم ملايين النجوم وما هذه المجرة غير جزء صغير في عالم أعظم بضم ملايين المجرات. فإذا فنيت الأرض وحدها، أو المجموعة الشمسية بكاملها فلا يعني ذلك إلا زوال فرد من أفراد العالم الكبير. ثم إن فناء شمس أو كوكب أو مجموعة شمسية ليس هو بالضرورة فناء للمادة. إن ما يفنى فقط هو شكل معين من أشكال وجودها وليكن هذا الشكل جرماً عظيماً كالأرض. ومن شأن المادة أن تعيد تشكيل نفسها بعد كل انسلاخ عن صورة سابقة أي أنها ـ كما قيل ـ لا تفنى ولا تتعرى عن الصور فكلما انسلخت عنها صورة طلبت غيرها[٢١] ... وقد أوضحنا فيما سبق أن الشيرازي أوقع الحركة الجوهرية في الصورة لا في الهيولى فموضوع الحدوث والفناء هو الصورة بحسب هذا الإلزام.

ولنقطع الاسترسال في هذه المعاني المختلفة للتغير لنسأل عن سر هذا الدمار الذي يريده الملا صدرا للعالم؟ من المؤكد أن الرجل لا يضمر شراً لأحد، ولا هو من محترفي التشاؤم فيسعى إلى أن يقلق الكون!. ولقد رأيناه كم يأخذه الحدب على الناس وهو يبشر العصاة بنعيم النار الأبدي مخالفاً ما صرحت به الأديان وكتبها المقدسة. وإنه ليوحد بين حبه لله وحبه للناس حين يجعل الصداقة بينهما أصلاً ثابتاً بالذات محيلاً ما يكدرها على الطورئ والأغراض.. ويمكننا أن نتنبأ من هنا أن فناء العالم

المادي ليس هو الغاية التي يتوقف عندها فعل الوجود وإنه لذلك ليس مقصوداً لذاته. وقد أغنانا الفيلسوف عن استنتاج سبب يحمله على تأكيد خراب العالم باعتباره إياه مرحلة ضرورية في طريق تحرر النفوس البشرية من علائق البدن لتتصل بالملأ الأعلى. ويعتبر الملا صدرا نهاية العالم المادية بداية العالم المفارق، عالم ما وراء الطبيعة، أما الفناء فإنه همزة الوصل ما بين العالمين وهو المعروف بالبرزخ، وهو يقر - شأن الفلاسفة المثاليين من الإغريق والصينيين والعرب - بوجود عالمين: إلهي وطبيعي، ولكنهما عنده غير منفصلين، إذ إنهما يتصلان من طرفيهما فيرسمان دائرة يبدأ طرفها الأول بالعقل ثم بالنفس فالطبيعة. وهذه تتألف من عدة مراتب تنتهي بالإنسان. ثم يتصاعد الإنسان بقوة التحولات الجوهرية في باطنه حتى تصل نفسه إلى أعلى مراحل تجردها فتتصل بالعقل وتصير نفساً بالفعل وعنده تكتمل الدائرة، وهي نفس النقطة التي بدأت منها. ولكن الاتصال بالعقل متى يحدث؟ في حياة الإنسان؟ أم بعد موته؟ بعد موت الفرد أي فرد ؟ أم بعد فناء العالم كله؟ ليس لدينا إجابة واحدة قاطعة. إن الفيلسوف يتكلم مرة عن الإنسان الذي ينصهر في مرجل السلوك الصعب ويبلغ الغاية القصوى من العرفان فتتجرد نفسه من تعلقاتها المادية وتغدو جزءاً من عالم ما وراء الطبيعة. وهذه الرحلة يقوم بها الإنسان في حياته فيصل إلى موضع يرى منه حقائق الوجود بالمشاهدة. وقد تحدث عن فلاسفة زعم أنهم بلغوها. ومرة إخرى يحدثنا عن تجرد نفس الإنسان بعد موته واتصالها بالعالم المفارق، وفي ضوئها فسر الموت فقال "إن سببه حركات النفوس نحو الكمال وهو غايتها، وكل ذي غاية لابد أن يسلك نحوها مراحلها

الموصلة إليها - حركاتها - وكلما بلغ جزءاً من غايته توقف عن حركته وأخذ في حركة أخرى أن بقي له نقصان إلى أن ينقلب فعلاً محضاً. وغاية النفس أن تصير بالفعل فلا تحتاج إلى البدن فتنخلع عنه كلياً"(٣٢). وهنا تنشأ معضلة جديدة فالفرد الإنساني لا يموت إلا مرة واحدة أي ان لنفسه حركة واحدة نحو الكمال، والحركة الواحدة قد لا تكفي للوصول إلى الغاية ما لم تمر النفس بعدة انسلاخات حتى تصل إلى كماله فتستغني عن الأبدان. ولكي نعطي النفس هذه القدرة على الانسلاخات المتوالية ينبغي أن نسمح لها بقبول التناسخ، إذ هو السبيل الوحيد لتحقيق أكثر من انسلاخ والانتقال من بدن إلى بدن حتى تتخلص من آخر أدرانها وكدوراتها فتصفو وتتجرد. ولكن الشيرازي ليس من المعتقدين بالتناسخ. فلنتوقع إذن أنه أراد الكمال والتجرد للنفس الكلية دون النفوس الجزئية وأنه أعطى الأولى وجوداً خاصاً يعقب السلسلة المتصلة من النفوس التي تنسلخ عن أبدانها بالموت ثم تتحد كلها في نفس كلية واحدة. ولا سبيل أيضاً إلى تأكيد هذا التوقع لأن الفيلسوف من القائلين بالبعث والنشور، أي بخلود النفوس الجزئية. وهكذا تبقى المشكلة بلا حل.

مهما يكن الأمر فإن ربط حدوث العالم وفنائه واتصال العالمين المادي والروحاني، بالحركة الجوهرية يكفي لتحديد معالم القضية الميتافيزيقية التي تصدى الفيلسوف لحلها. وقد جعلت الحركة الجوهرية من خلال هذه الحقيقة طرفاً وسطاً في عملية شاملة تجتاز النفس بموجبها سلسلة من التبدلات فتبدأ من العوالم المجردة وتمر بالطبيعة المتغيرة ومنها تعود إلى المجردات مرة أخرى. ولعل الشيرازي قد أحس بالحاجة

إلى تعيين الحكمة في هذا الدوران. وما الباعث على إهباط النفس من عالمها العلوي إلى الطبيعة ثم العودة بها إلى نفس ذلك العالم؟ ولابد أن فيلسوف شيراز قد سمع تساؤلات أعمى المعرة الذي وضع نصب العيون واقع العبث واللاجدوى المصاحبين لذلك كله:

وزعـــمت أن لهـــا مـــعـــادا ثانيـــا

مــــا كــــان أغناها عن الحــــالين ؟!

فأجاب أن النفس أهبطت إلى هذا العالم عقابا لها عن خطيئة اجترحتها في أول الكون والولادة فجعلت الطبيعة لها سجناً ولابد بعد ذلك من أن تخرج من هذا السجن وترجع إلى فطرتها الأصلية حيث تلحق بعالمها عند باريها وترجع الطبيعة إلى عالم الدثور والفناء. ولا يأتي الملا صدرا بجديد في هذا التعليل الذي رددته طوائف سابقة من الفلاسفة ورجال اللاهوت. وانه مع ذلك ليفتقر إلى المسوغات المنطقية ولقد كان على فيلسوفنا أن يسأل من أخذ عنه هذه العقيدة عن الجرم الذي ارتكبته النفس ما هو؟ ومتى صدر منها؟ أفي عالمها المفارق وهي لا تعمل إلا بمشاركة البدن؟ وكيف يتصور صدور الخطأ عن المجردات وهم يقولون إن الشرور من شأن الهيولى وحدها؟ وإذا كانت قد قارفت الخطيئة بعد هبوطها إلى الطبيعة فهل يجوز في قاموس العدل الإلهي أن يعاقب على الذنب قبل ارتكابه؟!

لعلنا الآن قد وصلنا إلى موضع نشاهد منه عدم الانسجام في التفكير الميتافيزيقي لفيلسوفنا الشيرازي. إن ترديده لآراء ضعيفة لا تتناسب مع عمق وعيه الفلسفي مثل تأويل الموت - بقطع النظر عن طرافته - وتعليل هبوط النفس، ثم إخضاع القضية الواحدة لتفسيرات

مختلفة كما هو الحال عند توقيت الاتصال بالعقل وصيرورة النفس فعلاً محضاً، من علامات عدم الانسجام هذا. فضلاً عن ذلك فإننا كثيراً ما نمر في مباحث ما بعد الطبيعة، بفقرات كتبت بلغة شاعر لا بمنطق فيلسوف. وبدلاً من التحليل المنظم المستند إلى المبادئ المنطقية التي ارتضاها الملا في مباحثه الطبيعية، فغالباً ما يطالعنا - عبر خيال إشراقي محلق - تسبيح مبالغ فيه بالمبدأ الأول، وبالمثل النورية السابحة في عوالم الخير الأسمى. وربما بلغ الشيرازي من ذلك حداً يعكس بعض الارتجاج في ذهنيته الفلسفية. ولكني أرجح اعتباره، قبل كل شيء، حصيلة الانتقال من الطبيعة إلى عالم لا يتمتع بوجود حقيقي. وما تكون حقيقته على هذه الشاكلة فأي ضابط منطقي يمكن أن يحيط به فيصوره في الأذهان بصورته التي في الأعيان؟ ان عقل الإنسان ليعجز عن تخطي حدود الوهم ما لم يستند إلى واقع موضوعي. وإنه ليظل، بخلافه، مسرحاً لتصورات سائبة غالباً ما تصبح أداة لإخصاب خيال الفلاسفة على حساب منهج البحث العلمي. وقد لا أعدو الصواب إذا قلت أن الصورة الذهنية الصالحة للتعامل مع عالم المفارقات الذي شغلت به الفلسفة الإلهية، هي تلك الصورة الفنية المستمدة من مقدمات متخيلة، أعني "الشعر" حسب تعريف المنطق الأرسطي. وهذا ما عبرت عنه بشكل خاص، كتابات فلاسفة الإشراق وأدبيات المتصوفة. وسيظل هذا العالم مهما طال أمد الاعتراف به، بعيداً عن متناول نظر الفيلسوف. وإنها بالأحرى لمهمة القلب المتألق بالوجد، الناظر من عيون الحبيبة إلى مصدر النور، والمتخذ من عشق النساء طريقاً إلى عشق السماء... وليست بأي حال من شأن الفيلسوف أو العالم.

تعليقات لاهوتية أخرى:

١ - الحركة الجوهرية ومبدأ العلية:

مر بنا في الفصل السابق أن صدر المتألهين استخدم لإثبات الحركة الجوهرية مبدأ الحركة الذاتية للأجسام. ويعني به أن مباشر الحركة في الجسم قوة جوهرية قائمة فيه، وهي طبيعته الخاصة التي تحدد مسار حركته دون تدخل من الخارج. وقد اعتبرت الحركة من لوازم طبيعة الشيء، فلا يوجد الشيء إلا متحركاً كما أن حركته غير مفتقرة إلى مؤثر خارجي: مادي أو مفارق. وهذا هو المستفاد من قول الشارح السبزواري ان الحركة الجوهرية التي للطبيعة ذاتية لا تعلل، وأضاف السبزواري أن الفيلسوف قد صرح بأنه لا يتخلل الجعل بين وجود الطبيعة وذلك اللازم، يعني أن الطبيعة تتحرك بلا واسطة. ولعل الشيرازي قد أدرك أن الحركة الذاتية تكفي وحدها لتفسير كافة أشكال حركة الوجود ووصل في سياق تقريره لهذا المبدأ إلى منعطف خطر أعلن فيه: "إن لحقيقة الوجود أنحاء وأطواراً كثيرة في شؤون ذاتها ودرجات لا بجعل جاعل وتأثير فاعل" ثم عاد واستدرك: "إن هذا الأمر شديد الغموض ليس ها هنا موضع كشفه". وليس من سبيل إلى تبين ما كان يفكر فيه وهو يكتب هذه الكلمات الحذرة.. مهما يكن الأمر، فإن فيلسوفنا قد حام حول النقطة التي كان يدور حولها أسلافه وانتهى إلى نتيجة توفيقية. يقول السبزواري إنها عقيدة الإلهيين، الذين قسموا المحرك إلى:

محرك يفيد نفس الحركة وهو الطبيعة.

ومحرك يفيد وجود الذات المتحركة، ووجود ذات الحركة، وهو الفاعل المفارق.

فالطبيعة مبدأ الحركة، أما وجودها فمن الله أي أن ثمة فاعلين: طبيعي هو العلة القريبة للحركة وإلهي هو علة الوجود إذ لا مؤثر في الوجود إلا الله. ويعلن الشيرازي أن الطبيعة هي المبدأ القريب لكل حركة ومبدأ الحركات القريب لا يصح أن يكون أمراً مفارقاً للمادة. وقد استفاد الفيلسوف من التمييز بين الفاعلين للتوافق مع العقيدة الدينية، وأدى به هذا الحل الوسط إلى نفي الإرادة الجزافية: فالله فعال لما يريد، إن شاء فعل وإن شاء ترك كما يعلمنا الدين، ولكن "لا بالصورة التي يلتزمها أكثر الناس لإعراضهم عن الحكمة". ولكن الرجل ظل على تحفظه، فلم يسعه، وهو محاط بالمعرضين عن الحكمة من كل جانب، أن يقيد الإرادة بمثل تلك الصراحة التي تكلم بها مفكرو الإسلام في العصور الغابرة، فاكتفى بأن ركز هجومه على مبدأ الإرادة الحرة مبيناً أنها تتعارض مع وجود النظام في العالم ويقترن تمكنها بوقوع الفوضى "فلا يأمن الإنسان أن تخلق فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيماً والعقيم منتجاً ويرى الأشياء كلها على خلاف ما هي عليه".

على وجه العموم، يستفاد من عبارات الملا صدرا تمسكه الشديد بوجود القنونة في العالم ماثلة في مبدأ العلية والحركة الذاتية للأجسام وفي الترابط بين العلل والمعلولات، هذا مع عدم الإخلال بالعقيدة الدينية التي تضع الله على قمة العالم.

٢ - الحركة الجوهرية والمثل الأفلاطونية:

أعطت نصوص أفلاطون بشأن نظرية المثل دلالتين مختلفتين انقسم حولها الشراح في تفسيرهم للغرض الذي رمى إليه منها، فقد اعتبرت

المثل عند بعضهم حقائق واقعية تتمتع بوجود مستقل، وقال آخرون انها تعبير عن عالم نموذجي يصنع العالم المادي على مثاله[٣٣]. وقد تعرض ابن رشد إلى المعنى الأخير ففسر المثل بأنها تصورات عقلية تسبق الفعل كالبناء يكون في نفس البناء قبل أن يبنيه. واستطرد ابن رشد: إن المبدأ الأقصى للأشياء الطبيعية هو التصور بالعقل، وأن هذا هو المعنى الذي رامه القائلون بها - يعني المثل - فلم يدركوه. ثم عاد فبين أن الدافع إلى القول بالمثال هو البحث عن مقابل ثابت للمحسوسات المتغيرة[٣٤].

وقد أخذ صدر الدين الشيرازي بنظرية المثل وافتخر في الأسفار إنه أحيا رسومها بعد أن أهملت ودرست. وربما كان مدفوعاً إليها تحت تأثير ميوله الصوفية والإشراقية، وأفلاطون هو الأب الروحي لمتصوفة الإسلام وفلاسفته المتألهين، الذين اعتادوا على تسمية (أفلاطون الإلهي) تعظيماً له. ولكن الشيرازي لا يعطي رأياً واحداً في حقيقة المثل. فهناك إشارات تدل على أنها غير موجودة عنده إلا بحسب اعتبار العقل وقد فصلها بقوله: "إن لكل طبيعة جسمية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج إلى مادة ولا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم حدوث". وفي هذا دليل على سبق تصور الله للموجودات الحسية وفقاً لتأويل ابن رشد في اعتباره المثل تصورات عقلية تسبق الفعل. وصرح في نصوص أخرى بوجود مستقل للمثل، وقد سماها الصور أو المبادئ المفارقة، أو المبادئ العقلية وبرهن على وجودها بقاعدة احتياج المتغير إلى محرك ثابت. قال في شواهد الربوبية: "إن الصور الطبيعية في الأنواع الجسمية هي مبادئ حركاتها الطبيعية في الأين والكم والكيف والوضع. ومباشر تحريكها يجب أن يكون في ذاته أمراً متجدداً

حادثاً، فالطبيعة جوهر غير قار الذات لذاتها. ولكونها مادية الوجود ومن شأن المادة الإمكان والاستعداد فكلما خرجت من القوة إلى الفعل بقي الإمكان لها إلى غير النهاية.ومبدأ تغيرها وتقومها هي الطبيعة لكونها غير مستقرة الذات فهي الحادثة والمتجددة بالذات، والحركة والزمان تابعان لها في الحدوث والتجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما أمران نسبيان ـ يعني إضافيان ـ والأعراض أيضاً في وجودها تابعة لوجود الطبيعة، والهيولى قوة محضة ـ ـ يعني أنها قابلة لا فاعلة ـ فإذا كان الأمر كذلك فلابد لكل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة كل متحرك إلى محرك وهو يجب أن يكون أمراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولواحقها وإلا لعاد الكلام فيتسلسل. وما سوى العقل ليس كذلك. فيكون مقوم كل طبيعة جوهراً مفارقاً نسبته إلى جميع أفراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبة واحدة". وقد استخدمت المثل للبرهنة على بقاء الموضوع في الحركة الجوهرية بالشكل المبين في موضعه... وللمبادئ المفارقة وظيفة محددة في عالم الحركة إذ نسب إليها تحريك الأجسام، ولكن "لا على سبيل المباشرة وإنما على نحو بعيد من المزاولة" شبهه بالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلة فالأجسام تشتاق إلى ما يكملها وكمالها مودع في تلك الصور المفارقة (لكونها تامة بالفعل) فهي تتوجه إليها لتحصل على كمالها. ويعني بهذا أن كمال الجسم ليس مقارناً له بل يأتيه من مبدأ فوقي ولكن بشرط أن يكون للجسم استعداد لقبول الصورة فإذا حصل الاستعداد وتهيأت قواه الخاصة تولى واهب الصورة أفاضتها عليه فتنطبع فيه. أما واهب الصور فإنه آخر العقول المفارقة وكل ما في العالم ـ كما يزعم الشيرازي ـ من الذوات والصفات

والأفاعيل والحركات يفيض عن هذا العقل الأخير. وهنا يناقض الفيلسوف نفسه لأنه سبق أن قال بأن "حصول الصورة للمادة ليس كحصول موجود لموجود وإنما هو بأن تتحول المادة في نفسها من مرتبة من النقص إلى مرتبة من الكمال" فالمادة بحسب هذا النص تتقوم بذواتها والصورة كامنة فيها فما حاجتها إلى صور خارجية تفيض عليها من أعلى؟ ويرتكب الشيرازي مثل هذا التناقض أيضاً في تصوره لمعنى المبدأ المفارق. فقد قال بوجود جواهر مفارقة بعدد الأنواع الطبيعية تزاول تحريك وتقويم النوع ونسبتها إلى جميع أفراد النوع ومراتبه نسبة واحدة. وهذا الوصف ينطبق على الماهيات وهو مخالف لرأيه فيها لأن الماهية عنده مفهوم كلي وليس لها وجود مستقل عن وجود الشيء الذي تتشخص به. إن وجود الماهية خارج الذهن معترف به عند الأفلاطونيين كنتيجة لاعتبارهم المثل حقائق واقعية. ونظرية الشيرازي في الماهية تتعارض مع هذا الاعتبار.. ويتضح تناقض الفيلسوف كذلك لدى المقارنة بين وظيفة واهب الصور ووظيفة الصور نفسها. فقد نص من جهة على جعل الصور مبادئ فاعلة تزاول تحريك الجسم من بعيد على نحو غير مباشر، ولكنها تبعاً لمفهوم واهب الصور ليست سوى افاضات خاضعة لمشيئة الواهب، الذي يتولى أمرها فيفيضها أو يمسكها بأمر الخالق.

إن صدر المتألهين في تأرجحه بين اعتبار المثل نماذج عقلية محضة أو منحها وجوداً خاصاً تهيمن منه على المخلوقات، وبين اعتبار الماهيات مفهومات كلية من جهة، وتشبثه من جهة أخرى بمبادئ مفارقة أعطاها صفة الماهيات وجعلها أصلاً والموجودات تابعة، ثم في تردده بين تخويل الصورة سلطة التحريك والتقويم أو جعلها تابعاً لمشيئة جبرائيل واهب

الصور، قد أضاف أدلة جديدة على التفكك وعدم الإقناع في الجانب الميتافيزيقي من فلسفته.

خاتمة:

القيمة التاريخية لنظرية الحركة الجوهرية:

مهما تكن باهظة جهود ينفقها فيلسوف عبقري في تفسير عالم ما وراء المادة فلن تكون مجدية في الوصول إلى عطاء حقيقي ما دام الأمر متعلقاً بحقائق ليس لها وجود محسوس. وإنه لتبذير في العبقرية أن تشغل بهذه المتاهات حتى إذا بلغت الغاية المنشودة لم تجد أكثر مما وجده الفخر الرازي في نهاية عمر مرهق بالشك والاستقصاء. وما دمنا معنيين بالبحث عن محتوى واقعي لمتابع الشيرازي فلنترك جانباً كل غيبياته، ومؤلف هذا الكتاب لا يؤمن بالغيب فهو لذلك لا يرى أية قيمة لدعوة هنري كوربان(٣٥) إلى استلهام روحانيات الملا صدرا. إن التذرع بالمضمون الصوفي لأية فلسفة يتجافى مع روح العصر ومع مقتضيات التقدم العلمي والاجتماعي.

ولاشك في أن كوربان مصيب في تبنيه المغزى اللاهوتي لبعض أفكار الفيلسوف ونظرياته، ولكنه سيكون انطباعاً عابراً وحيد الجانب أن يشغلنا غرضه الصوفي عن النفاذ إلى البنى الداخلية لأفكاره بقطع النظر عن دلالاتها الميتافيزيقية. فلا مفر لنا ونحن ندرس ظاهرة فلسفية ـ قديمة أم حديثة ـ من تناولها في ضوء نقدي يسمح بعرضها على محكمة العلم لنستخرج منها ما يستحق أن يؤلف حقيقة علمية مما يجب أن يطرح لفقره وركاكته، واضعين في حسابنا تلك الخطى الفعلية التي خطتها على طريق

الفهم الموضوعي للطبيعة والمجتمع، ونظرية الشيرازي في الحركة الجوهرية هي، كما رأينا، من تلك المذاهب الفلسفية التي يختلط فيها علم الطبيعة بالعلم الغيبي. وقد سخر فيها الأول لخدمة الأخير. ولكن كلا (العلمين) متميز بذاته ومن السهل أن ندرسه على انفراد. وذلك ما أتبعته في دراستي لهذه النظرية، ومن غير أن أغفل الوحدة القائمة بينهما في نظر الفيلسوف مهما كانت مفتعلة وكاذبة. وما دمت أمارس بحق الشيرازي وفلسفته عملاً نقدياً، غير طامح إلى أن أكون من دعائمه، فإنني ملزم بسلوك هذا النهج. ولعلي قد بلغت ما كنت أبغيه وهو أن أكشف الغطاء عن نظرية الحركة الجوهرية، من جهة كونها مشروعاً لتفسير العالم المادي. وقد تبين حتى الآن أن مدار النظرية على التغير المستمر، المتصف أولاً بكونه ذاتياً علته المباشرة قائمة في داخل الأجسام وثانياً بكونه تغيراً صاعداً، أي تغيراً ذي طابع تقدمي. وقد وصف كوربان شكل صعوده بأنه عمودي ليميزه عن التغير في نظريات الارتقاء الحديثة ـ عند دارون مثلاً ـ حيث يتخذ شكلاً أفقياً. ولم يبين وجه الخلاف، فلعله يقصد سلسلة التغير وغايته عند الشيرازي إذ إنه يبدأ كما يقول كوربان على الأرض من أعماق الجماد ويبلغ نهايته في السماء فله إذن طرفان.

أرض ـ سماء

أو كما هو الصحيح مأخوذاً من تحديدات الشيرازي نفسه:

سماء ـ أرض ـ سماء

وهذا المخطط يخص النفس لأنها تهبط من عالم ما وراء المادة إلى الأرض وبعد أن تمر بالتحولات المقررة لها تتجرد ثانية فتصعد إلى السماء. فإذا جردنا السلسلة من طرفيها الميتافيزيقيين وتابعنا التغير

على الأرض اتضح أن المتغير هو الجسم الطبيعي وهو موضوع السلسلة الكاملة من التحولات المبتدئة من أعماق الجماد، والمنتهية بالإنسان. "والإنسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة" وهو ما تقوله الداروينية الحديثة معززة بآراء الفلسفة الماركسية التي توقف فعل الطبيعة عند الإنسان بما هو كائن اجتماعي. ويسلك التغير هنا نفس الاتجاه المقرر في نظريات الارتقاء الحديثة طبقاً للمقارنة التالية بين الاتجاهين:

الشيرازي: جماد ـ نبات ـ حيوان ـ إنسان

النظريات الحديثة: المادة الحية ←الخلية الأولى | نبات
| حيوان ـ إنسان

التغير في الحالتين يقع إذن في جهة واحدة. والحق أنه لا يملك إلا السير في هذا الاتجاه، لأن الحركة من شأن الموجودات المادية وحدها، وقد صرح الفيلسوف أن التجدد ينافي الوجود المفارقي، فالمفارقات كالنفوس والعقول والمثل لا تتحرك ولا تتغير. إن الحركة الجوهرية نظام للأرض والأفلاك بما هي مادة قابلة للتغير في ذاتها. وحيثما ورد التغير في كتابات الشيرازي فموضوعه الطبيعة ولا يمكن أن يعطي غير هذا المدلول. وهو حين بحث الحركة الجوهرية بحثها كظاهرة طبيعية فأدرجها ضمن فصول كتاب الطبيعة ولم يتطرق إليها في إلهياته إلا عند الكلام على الغاية من حركة الموجودات. وتصور الغاية شيء يختلف عن تصور الظاهرة نفسها. فنحن قد نحسن فهم ظاهرة ما كما هي في الواقع إذا ما بحثناها وفقاً لشروط البحث المتبعة في الفرع المختص بها من العلم. أما فهم دلالتها الفلسفية فيتأثر عادة بخلفياتنا الأيديولوجية.

ولا يزال عالم الفلسفة غاصاً إلى اليوم بتلك الأبنية المثالية

واللاهوتية المقامة على معطيات علمية صحيحة من غير أن تؤثر إحداهما في الأخرى. بدليل أن الحقيقة العلمية لا تتغير بعد أن تثبت صحتها، وقد تستحيل بمرور الوقت إلى بديهية، بينما يفسح البناء الأيديولوجي مجالاً أوسع للخلاف والتعديل، بل وكثيراً ما يحدث أن تصاغ فرضيات فلسفية متعاكسة، انطلاقاً من حقيقة علمية واحدة.

هكذا إذن نستطيع أن نحصل من الحركة الجوهرية بعد تجريدها من تعلقاتها اللاهوتية على صيغة من صيغ التطور الطبيعي بمعناه الجديد، وهي الصيغة التي قامت عليها نظرية دارون وتطوراتها المعاصرة والماركسية في جانبها المادي الديالكتيكي. وتندرج نظرية الحركة الجوهرية بهذا التحديد في تراث الفكر المادي التطوري الذي انتهى إلى الداروينية والماركسية بوصفها الوريث التاريخي لمنجزات الماديين القدماء. والحركة الجوهرية بهذا الموقع هي إحدى القفزات الكبرى التي حققتها الفلسفة الإسلامية بالقياس إلى مصدرها الإغريقي، ومن حق منشئها أن لا يبقى مجهولاً وأن تتسع له الدراسات والموسوعات التي اتسعت لفلاسفة من الشرق والغرب أقل حجماً بما لا يقاس.

الهوامش

(١) انظر : دي بور / تاريخ الفلسفة في الإسلام . ت أبو ريدة ط٤ القاهرة ١٩٥٧ ص٣٨٩ .
(٢) منظومة السبزواري ص٢٤٩ .
(٣) انظر : B. RUSSELL, Wesdom of the West, Fawcett publications
من منشورات N. Y. 1964 P. 31
(٤) انظر : جون لويس ـ الإنسان والارتقاء . ترجمة عدنان جاموس ـ دمشق ص١٩ .
(٥) انظر : النشار وجماعته : هيراقليطس فيلسوف التغير . (يحتوي القسم الأول من الكتاب على ترجمة كاملة لكتاب فيليب ويلرايت : Heraclitus الشذرتان ٢٩ و ٣٦ .
(٦) التوهج العظيم : من كتب التاويين . ألفه الأمير التاوي هوان تان (١٢٢ ق .م) . النص مأخوذ من الترجمة الإنكليزية بقلم إيفان مورغان ط شانغهاي ١٩٣٣ ص٢٢٧ .
(٧) انظر : فونغ يولان ـ تاريخ الفلسفة الصينية . الترجمة الإنكليزية بقلم (Derke Badde) ط ليدن ١٩٥٣ ص١١٢ .
(٨) راجع حواره مع غارودي ، الترجمة العربية في مجلة الهلال ع/ ١٢ ، سنة ١٩٦٨ .
(٩) انظر : الكون والفساد . ترجمة أحمد لطفي السيد / مصر / ١٩٣٢ .
(١٠) هذا ما يستخلصه بارتلمي سانتهيلير من مضمون (ك٢ ب٧) من كتاب الكون والفساد . يراجع هامشه في ترجمة السيد المشار إليها في الفقرة السابقة .
(١١) انظر : Whitney J. Oates, N.Y. 1940.
نشرة The Stoic and Epicurean Philosophers
وتحتوي هذه النشرة النصوص الكاملة لما تبقى من كتابات أبيقور مع فلاسفة آخرين من المدرستين الأبيقورية والرواقية . انظر صفحة(٤) وصفحة (٥٠) .
(١٢) محافظة : إذا صح التعبير ، على صعيد العمليات الطبيعية فقط . وبعكسه فإن فلسفة أبيقور لا تخلو من نظرات ارتقائية ثاقبة وبخاصة في مجال تطور الإنسان والمجتمع . ويعتبر بنيامين فارنغتون في كتابه Greek Science أبيقور أعظم أنثروبولوجي في العالم القديم . وقد عبر الأبيقوري لوكريتس عن فكرة التعاقب الزمني للموجودات الحية أي : ظهور الأرقى بعد الأدنى . ولكن من غير أن يصرح بمفهوم الاتصال أو التسلسل .
(١٣) أرى لزاماً علي أن أذكر بالامتنان ملاحظات الأستاذين الفاضلين الدكتور حنا زكريا . عالم البيولوجيا العراقي والشقيق الدكتور كاظم نوري المتخصص في الفارماكولوجي . التي أفدت منها كثيراً في هذه الفقرة من البحث .

(١٤) راجع كتابه : الأساطير السومرية . ترجمة يوسف داود عبد القادر . بغداد ١٩٧١ ص١٢٠ .

(١٥) انظر : Benjamin Farrington: Greek Science منشورات Penguin. P. 38.

(١٦) B. Russell, Wesdom of the West P. 19.

(١٧) رسائل إخوان الصفا ـ تحقيق خير الدين الزركلي ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

(١٨) آراء ابن مسكويه حول النشوء عرضها في كتابيه :

تهذيب الأخلاق ـ مصر / مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩هـ .

الفوز الأصغر ـ بيروت / ١٣١٩هـ .

(١٩) وفي النص المنقول عن شواهد الربوبية في الفصل السابق وضع الوقواق بين النبات والحيوان والوقواق شجر أجهل خواصه ولم أعثر له على ذكر في المعاجم المعنية بأسماء النبات .

(٢٠) يراجع حول هذا الموضوع كتاب العالم السوفياتي M. Nesturkh المعنون Races of Mankind, Moscow "ترجمه إلى الإنكليزية عن الروسية المفكر العربي الراحل جورج حنا" .

وقد عني الأستاذ نستورخ بدراسة خصائص فصيلة من الحيوانات المنقرضة هي القرود البشرانية Anthropoid apes وهي الفصيلة المرجح اعتبارها سلف الإنسان القردي المسمى بيثيكانتروبوس والفصائل الأخرى المشابهة .

ويكشف تشريح القرود البشرانية عن مشابهات كبيرة تجعل من المستساغ جداً وضعها في جذر شجرة النسب البشري . أما القرد فهناك من ينفي أية صلة رحم بينه وبين الإنسان . راجع بهذا الخصوص :

William J, Taylor, Richard J. Weber : للعالمين General Biology

طبعة East - West 1964 New Delhi ص٩٠٢ . ولا تزال هذه المعضلة تنتظر الحل!

(٢١) راجع : Biology For Medical Students تأليف C.C. Hentcshel London 1960 P. 32-33

ويرد على هذا الرأي أن أنواعاً كثيرة من النباتات خالية من الكلوروفيل ومنها البكتريا والفطريات .

(٢٢) راجع : Biology- I. Karuzina

ويبدو أن هذا هو رأي الأكثرية .

(٢٣) إن همزة الوصل بين الجماد والمادة الحية هو الفايروس . وقد اكتشف عام ١٨٩٢ على يد ديمتري أيفانوفسكي . العالم الروسي . وللفايروس خواص المادتين الحية والجامدة بشكل متزامن . أما أصله فمجهول ولا يعرف العلماء ما إذا كانت الفايروسات الحديثة عين الأشكال القديمة التي وجدت على الحدود بين الطبيعتين الجامدة والحية أو ما إذا كانت ظاهرة

ثانوية خلقتها التغيرات الباثولوجية في أجزاء خلايا النبات والحيوان انظر : I. Karuzina: Biology. P. 44.

(٢٤) وإن كان ذلك لا ينسحب على بدايتها في الصين ، لأن لاوتز أول فلاسفة الصين - القرن السادس ق .م - بدأ بالتاو ، وهو مطلق يأتي من داخل الوجود وليس من خارجه .

(٢٥) تهافت الفلاسفة ص٣٠٧ تحقيق سليمان دنيا . وللمحقق شروح وافية على هامش الفصل المختص بقدم العالم تناولت المناقشات التي دارت حول القدم والحدوث . ولمن يود الوقوف عليها أن يراجع الصفحات ٩٢ - ٩٥ .

(٢٦) قوله "مطلق الزمان" يخرج الحوادث عن القدم ، فللحادثة زمان محدود ، متعين أي أن له بداية ونهاية . وفي هذا تفريق جيد بين العالم بوصفه حقيقة مطلقة تفلت من التحديد الزمني ، وبين ظواهره الجزئية الخاضعة للإيجاد والإعدام والكون والفساد .

(٢٧) انجلز : انتي دوهرنغ ص٣٢ ت فؤاد أيوب - دمشق .

(٢٨) لينوس : المقصود : كارل فون لينيه Karl von Linne أو Linnaens كما يلفظ باللاتينية . عالم سويدي عاش بين ١٧٠٧ و١٧٧٨ ويرجع إليه الفضل في تصنيف مملكتي الحيوان والنبات وفق مخطط لا يزال مأخوذاً به في علوم الأحياء . وهو من العلماء السابقين لداروين ، وفي تصنيفه ما يشعر بالارتقاء وأن يكن كما يلاحظ انجلس من القائلين بثبات الأنواع وعدم تغيرها .

(٢٩) انتي دوهرنغ . ص٢٩- ٣٠ .

(٣٠) اقتباساً من غارودي في (النظرية المادية في المعرفة) ص١٢٠ .

(٣١) تمثل أمام النظر لدى الخوض في تفاصيل هذه الفكرة المادية العميقة . التي تدخل اليوم في صميم الكثير من المذاهب الفلسفية المعاصرة . نظرية تقلب . لو صحت . حسابات الماديين أعني بها : نظرية "الموت الحراري" للفيزياوي الألماني رودلف كلوزيوس (١٨٢٢ - ١٨٨٨) وهي تستند على مبدأ العالم الفرنسي كارنو . المتطور فيما بعد إلى القانون الثاني للديناميكا الحرارية . وقد استمد كاريوس من واقعة فناء جزء من الطاقة المعطاة لمحرك آلي وفقاً لما ينص عليه مبدأ كارنو ، دليلاً على استمرار تناقص الطاقة في العالم ، واحتمال أيلولتها إلى حالة لا تعود فيها كافية لإدامة الوجود . وحينئذ - يؤكد كلوزيوس - سوف تتوقف الموجودات عن الحركة وينحل كل شيء ولن تستأنف عملية الوجود إلا بدفعة من خارج العالم تعيد مصادر الطاقة إلى شبابها . على أن توقعات كلوزيوس لن تصدق إلا في حالة واحدة وهي أن ينفرد القانون الثاني للديناميكا الحرارية بالطبيعة فيفعل في مجال لا متناه نفس ما يفعله في جهاز مغلق محدود . . في الواقع إن للقانون الثاني آثاراً تمتد إلى خارج الماكنة . ويتحدث الفيزياويون عن ميل عام في الأجسام كلها إلى حالة التوازن .

حيث تزول الفروق بين درجات الحرارة والضغط والتمركز وتصبح التسلسلات الفيزياوية مستحيلة ، والوصول إلى هذه الحالة من نتائج القانون الثاني . ولكن هنا أمرين يعترضان المضي في هذا التوقع ، الأول إن التوازن لم يحصل حتى الآن . لم يحصل كما يقول لانداو - عالم الفيزياء النظرية السوفياتي - منذ مليارات السنين بل منذ مليارات المليارات من السنين . وفي هذا يرى المرء تناقضاً حاداً بين القانون والواقع ، وقد ذهب لانداو إلى القول على سبيل التعميم : "إن وجود العالم يقع في تناقض مع قوانين الفيزياء التي نعرفها" . وينبغي التنبيه إلى أن لانداو لا يقصد الاعتراض على هذه القوانين لأنها مؤكدة لا يتطرق الشك إلى صحتها (القانون الثاني مثلاً مثبت في الممارسة إذ هو موجود في داخل كل ماكنة تشتغل بالطاقة الحرارية) الأمر الآخر إن هناك إلى جانب القانون الثاني للديناميكا الحرارية قانونها الأول المعروف باسم قانون حفظ الطاقة ، وفي صدد العلاقة بين القانونين يؤكد علماء الفيزياء إن الثاني لا يعتبط الأول كما أنه لا يشكل استثناء له فكل منهما مسرح يجول فيه . والفيزياويون الذين يتفقون على تناقص الطاقة في المحرك الآلي ويتحدثون عن حالة التوازن المتوقع ، متفقون أيضاً على بقاء الطاقة وعدم فنائها .

راجع حول نظرية التوازن كتاب لانداو وصاحبه : "الفيزياء للجميع" . الطبعة العربية - عن دار مير للنشر - موسكو ص٤٨٨ .

وحول نظرية الموت الحراري للعالم غارودي : النظرية المادية في المعرفة ص٩٦ .

أما مبدأ كارنو والقانون الثاني للديناميكا الحرارية وكذلك القانون الأول . فيمكن مراجعتها في الكثير من مصادر الفيزياء المتداولة .

(٣٢) جاء في الرسالة العرشية تأكيد لذلك في قوله : إن سبب الموت قوة تجوهر النفس واشتدادها في الوجود .

(٣٣) انظر : البير ريغو في مقدمة الطبعة الفرنسية لطيماوس ص٤٩ - من ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة - دمشق .

(٣٤) ابن رشد . تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق عثمان أمين - ص٤٩ -٥٢ .

(٣٥) لهذا المستشرق - وهو من العارفين القلائل بالشيرازي - وله خاص بالفلسفة الإشراقية ومنها فلسفة العرفان الشيعية . وقد سار مع فيلسوفنا حتى نهاية الشوط داعياً إلى وضع تطلعاته اللاهوتية في موضع القدوة . وفي محاضرة ألقاها في طهران - ذكرناها في الفصل الثاني - بعنوان (مقام الملا صدرا في الفلسفة الإيرانية) لوث هنري كوربان فلسفة الشيرازي بصيغة دينية متطرفة ، ذاهباً إلى حد الزعم بأن المادة عند الشيرازي مادة روحانية . وهو إدعاء يستوجب التسليم به تجاوز النزعة الواقعية الماثلة بوضوح كاف في سائر مباحثه الطبيعية . وتمشياً مع خطته في روحنة الملا صدرا أطلق المستشرق الفرنسي على نظرية

الحركة الجوهرية اسم (عقيدة) . ولا أحسبه يجهل أن العقيدة لا تأتلف مع طبيعة البحث الفلسفي أو العلمي لأن مضمونها لا يتعدى الحقائق الأبدية الثابتة ، المتلقاة بالتقليد والإيمان ، والمقارنة دائماً للجمود الفكري . وأخيراً نفى كوربان أي وجه للشبه بين نظريتي النشوء والارتقاء عند الملا صدرا وداروين متعللاً - مع شيء من الإعجاب - بتجاوز الأولى للغلاف الأرضي وجعلها الاتصال بالعقل حلقة ختامية في سلسلة ارتقاء النفس (وتقرأ شرحاً لهذه النقطة في المتن) .

الفهرس



يتناول هذا الكتاب بالبحث أحد المنجزات المهمة للفلسفة الاسلامية في عصورها المتأخرة . وقد اعتمد المؤلف في دراسة نظرية الشيرازي على مؤلفاته الرئيسية : (الأسفار الأربعة) و (شواهد الربوبية) ومجموعة رسائله الفلسفية ، مستعينا بشروح اضافية كتبها فريق من المحققين في أحقاب مختلفة ، ولعل أفضلها شروح الملا هادي السبزواري (1289هـ).

يشتمل هذا الكتاب على مفهومي الحركة والجوهر في الفلسفة القديمة : الا غريقية - الا سلامية ، والتعريف بالشيرازي وفلسفته، ثم نظرية الحركة الجوهرية، ونقد هذه النظرية على ضوء المفاهيم العلمية والفلسفية المعاصرة.

ومما يلفت النظر ، في هذا الكتاب، إدراج الفلسفة الصينية في المقارنات إلى جانب الفلسفتين اليونانية والحديثة.


ISBN: 2-84305-904-X
9 782843 059049